

مشكلات
فلسفية



C.E. RENA



* 1 *

مشكلة الفيلسوف

GIFTS OF 1996
BIBLIOTHEQUE

مشكلات فلسفية

(٤)

مشكلة الفيلسوف

معلم
الدكتور زكريا إبراهيم

طبعة منقحة ومزودة

١٩٧١

الناشر: مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدق البهالة
٩٥٥٩٢

تقدير

مشكلة الفلسفة ؟ ولماذا يأتي كاتب هذه السطور إلّا أن يجعل من الفلسفة مشكلة ؟ أليكون الدافع إلى ذلك هو مجرد الحرص على إدخال هذا الكتاب ضمن سلسلة « للشكلات الفلسفية » ؟ وماذا كان يضير للؤلّف لو أنه أطلق على كتابه اسم « المدخل إلى الفلسفة » أو « دفاع عن الفلسفة » ؟ أما كان في وسعه أن يعدل من عنوان كتابه ، دون أن يغير شيئاً من مضمونه ؟

... كل تلك أسئلة قد تتبادر إلى ذهن القارئ حينما يرانا نحصر على استبقاء عنوان هذا الكتيب ، فنصرّ على تسميته باسم « مشكلة الفلسفة » . ولكنّ ربما كان لنا بعض العذر في ذلك : فنحن أولاً نميل إلى الظن بأنه لا يمكن أن يكون ثمة « مدخل إلى الفلسفة » : إذ ليس في وسع المرء أن يشرّع في البحث عن الفلسفة ، ما لم يكن قد سبق له الالتقاء بها أو العثور عليها ، ومهما وقع في ظن البعض أنهم يستطيعون بالفعل أن يكتبوا « مقدمة » للفلسفة ، فإن مثل هذه « المقدمة » لا بد من أن تجيء بمثابة مصادرة تفترض الشيء الكثير من المبادئ الفلسفية . فضلاً عن ذلك ، فإننا نلاحظ — مع الأسف الشديد — أن ما يستونه باسم « مدخل إلى الفلسفة » كثيراً ما يكون مجرد « تخرّج » منها أية ذلك أن أمثال هذه التقديمات قد تتخذ صورة موسوعات مذهبية تصاغ فيها الحقائق الفلسفية على هيئة قضايا نهائية ، أو آراء حاسمة ، أو معتقدات جازمة . ومثل هذه

الصورة قد توحى إلى الطالب المبتدئ، بأن الفلسفة حلقة مفرغة، أو دائرة منقاة، أو نسق متكامل؛ وعندئذ تصبح بداية الفلسفة هي نهايتها، وتصبح ألف التفلسف هي في الوقت نفسه ياءه!

ولم نشأ أيضاً أن نطلق على كتابنا اسم «دفاع عن الفلسفة»؛ وكانت حُبَّتُنَا في ذلك أن مثل هذه التسمية قد توحى إلى القارئ بأن الفلسفة موضع شبهة أو ملامة أو اتهام! حقاً إن خصوم الفلسفة كثيرون، ولكننا حتى لو سلمنا بأن الفلسفة في حاجة إلى دفاع، فإننا لا نجد في أنفسنا من الجرأة ما يدفعنا إلى احتكار حق الدفاع عنها، أو ما يشجعنا على التكلم باسمها! وهذا واحد من كبار الفلاسفة المعاصرين — ألا وهو ميرلوبونتي — يتصدى في إحدى المنااسبات الجامعية الكبرى للنطق بلسان الفلسفة، فلا ينصب من نفسه محامياً يتولى الدفاع عنها، بل يُطْلَقُ على افتتاحيته الفلسفية المتلذذة اسم «ثناء على الفلسفة»، بدلاً من أن يسميها باسم «دفاع عن الفلسفة»^(١). وأما نحن فإننا نرى أن خير وسيلة للإعلاء من شأن الفلسفة والإشادة بها والثناء عليها، إنما هي العمل على بيان موضوع «الإشكال» في الفلسفة، والاهتمام بالكشف عما تنطوي عليه رسالة الفيلسوف من مخاطرة فكرية، وقلق وجودي، وتجربة روحية خصبة... وربما كان خير دفاع عن الفلسفة هو أن نثبت «الفلسفة» عن طريق «التفلسف»، كما أثبت ذويجانس «الحركة» عن طريق «التحرك»...

أقصد درس ديكارت الرياضيات والطبيعيات والبلاغة والشعر، كما درس المنطق والميتافيزيقا والأخلاق، ولكنه خرج من كل هذه الدراسة بدرس واحد. سجله في كتابه الخالد «مبادئ الفلسفة» حيث نراه يقول: «إن الفلسفة وحدها

(1) M. Merleau-Ponty : "Eloge de la Philosophie" (Leçon inaugurale faite au Collège de France), Gallimard. 1953

هى التى تميزنا من الأقوام للتوحشين والهمجين ؛ وإنما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع الفلسف الصحيح فيها ؛ ولذلك فلن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقتين . . . « . فلم يكن اهتمام ديكارت بالعلوم ليصرفه عن التفكير فى الحكمة والاهتمام بالبحث عن اليقين ، بل إننا لنراه يقر منذ البداية بأهمية التخليف وضرورة البحث الميتافيزيقى ، حتى أنه ليشبه الرجل الذى يمتنع عن التفلسف بمخلوق أعى يسير معصوب العينين . وهو يقول فى هذا بصريح العبارة : « إن المرء الذى يحيا دون تفلسف لمو حقا كمن يظل مغمضاً عينيه لا يحاول أن يفصحهما . ولا يمكن أن يقارن التلذذ برؤية كل ما يستكشفه البصر ، بالرضى الذى يُنال من معرفة الأشياء التى تنكشف لنا بالفلسفة » . ويستطرد ديكارت فيقول : « إنه لا جرم أن تكون الحكمة هى القوت الصحيح للعقول ، فلن الذهن هو أهم جزء فينا ؛ وطلب الحكمة لابد بالضرورة من أن يكون هنا الأكبر ^(١) » .

حقا إنه قد يروق للبعض أن يرفض التفلسف ، كما قد يحلو للبعض أن يغمض عينيه ، ولكن من المؤكد أنه من الأجدى على المرء أن يواجه الحقيقة ، كما أن من الأفضل له أن يستعمل عينيه لمداية خطواته . وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من أن يتخذ موقف اللامبالاة أو عدم الاكتراث ، ولكن ضرورات الحياة لابد من أن تجبره فتلزم كل فرد منا بتحديد موقفه من الأشياء ، والآخرين ، والله نفسه . ومهما أضمن المرء فى الاستخفاف بقضايا الوجود ، والانصراف عن مواجهة مشكلة الحقيقة ، فإنه لابد من أن تواجهه أزمات تعطله (فى هذه اللحظة أو تلك) إلى إثارة بعض المشكلات الروحية الخطيرة ..

(١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ، ترجمة الدكتور هاني أمين ، القاهرة ، .

وعندئذ قد يحىء التفلسف ، فيعيد إلى الإنسان حضوره أمام الكون ، وحضوره أمام الآخرين ، وحضوره أمام الله أيضاً .

لقد روى لنا أحد مؤرخى الفلسفة أن الفيلسوف الألمانى العاصر ماكس شلر كان يقيم ندوة فلسفية يتناقش فيها مع طلبته حول كثير من مسائل الفكر والوجود . وكان الجميع يجحدون لثة كبرى فى مطارحة الآراء ، ومناقشة الأفكار ، بينمابقى طالب واحد صامتا لا ينطق بكلمة ، ولا يبدى أية ملاحظة . وأوشك العام الراسى أن ينتهى ، فأراد شلر أن يستحث الطالب المذكور على إبداء رأيه ، فإكان من هذا الطالب سوى أن أجابه بقوله : « إذا كان الكلام من فضة ، فإن السكوت من ذهب » او عندئذ هب شلر واقفاً ، وصاح فى وجهه : « يا لك من مزيف شهيد » ا ولم يجانب شلر الصواب ، فإن رفض الحوار هو ضرب من الاستخفاف أو عدم المبالاة ؛ والفيلسوف إنما يضع « عدم الاكتراث » على قدم المساواة مع الكذب ، والتضليل ، والتقوية ، والتشويه ، وشئى ضروب الزيف الفكرى . وإذا كان التفلسف ضرورة ، فذلك لأن الآراء لا يمكن أن تستوى ، والمبادئ لا يمكن أن تتماثل ، والمذاهب لا يمكن أن تحيا فى حالة تمايش سلمى . وما دام كل حوار هو فى صميمه ضريب من « المواجهة » Affrontement ، فإن الفيلسوف لا بد من أن يتخذ صورة « الشخص الذى يواجه الأشياء والأشخاص » ، ويدافع عن رأيه مستوحيا تلك « الحقيقة » التى يعيش لأجلها . ومعنى هذا أن التفلسف هو فى صميمه مواجهة لا تتخلو من معارضة وصراع ، ولكنها « مواجهة » تقوم على احترام حق كل إنسان فى التفكير ، لا على فرض حقيقتنا فرضاً على الآخرين . وليس المهم فى عالم الفلسفة أن يتحقق بين المذاهب نوع من التمايش السلمى ، بل المهم أن يقوم بينها ضرب من « المواجهة » ، فيؤثر بعضها فى البعض الآخر ، ويتأثر بعضها

بالهض الآخر . والفيلسوف المتبصر حين يأتي أن يفرض على الآخرين حقيقة جاهزة تبسّدو كأنما هي مجرد « شيء » ، فإنه بذلك إنما يقدّم الدليل على أنه يضع نفسه في خدمة « حقيقة » هي في الوقت نفسه « حياة » . - حقا إنّ الفيلسوف على قمة تامة من أن المساومة بالحقيقة إنّ هي إلا خيانة لها ، ولكنه مع ذلك مستعد دائما لتحقيق ضرب من « الوصال » بينه وبين الآخرين ، موقن دائما بإمكان التلاقق معهم على صيد مرتفع . وليس الحوار الفلسفي سوى هذا الوصال الفكري القوي يتم بين شخصيات حية يفتتح بعضها للبعض الآخر ، ويحترم كل منها حقيقة الآخر .

يبد أن كثيرا من مفكري العصر الحديث يميلون إلى استبعاد مفهوم « الحقيقة » ، ويعملون من الفلسفة مجرد حلقة في سلسلة من الأحداث التاريخية . وهؤلاء لا ينظرون إلى أي « مذهب » فلسفي من حيث صدقه أو كذبه ، بل هم يقتصرون على تحديد موضعه من حتمية الأفكار بوصفه مجرد حدث في سلسلة من الملل والمولات . وليس من شك في أن مثل هذا التعامل التاريخي للمذاهب والأفكار كثيرا ما يفضي إلى القضاء على المعنى العقل لكل فلسفة ، من أجل إحاطتها إلى مجرد ظاهرة حضارية نسبية يتكفل بتفسيرها سياق الأحداث . ولكن الفيلسوف الحق يأتي أن يعمل من المذاهب مجرد شخصيات مسرحية تنطق بلسان قوة اجتماعية أو طبقة اقتصادية أو جماعة تاريخية ، وإنما هو يناقشها بلغة « المعنوية الباطنية » ، ويطالبها بتقديم مستنداتها الشرعية ، ويحاول الوصول إلى التحقق تّما إذا كانت صادقة أم كاذبة ^(١) .

والواقع أنه إذا كانت النزعة للشككية نفسها نزعة فلسفية ، فذلك لأنها تضع

(1) Cf. E. Bréhier: *Transformation de la Philosophie Française*, Paris, Flammarion, 1950, pp. 7-8.

في الاعتبار الأول « مشكلة الحقيقة ». وأما حين يُصَرَّفُ النظر عن صدق القضية أو كذبها ، لكي يُكْتَفَى بالحكم عليها من الخارج حُكْمًا نسبيًا يستند إلى نوع من التفسير الأيديولوجي ، فهناك لابد من أن نزول الفلسفة ، لكي يحل محلها صراع الطبقات الاجتماعية . ولستأ نزيد بذلك أن ننكر صلة الفلسفة بالإطار الحضاري ، ولكننا نريد أن نؤكد أن الفلسفة ليست مجرد حلقة في سلسلة من الأحداث . ولو أننا انحصرنا على النظر إلى الفلسفة بوصفها مجرد تمثيل اجتماعي ، وكأنما هي ظاهرة حضارية يتكفل بتفسيرها البلد أو الجنس أو الحقبة التاريخية ، لجللنا منها مجرد موضوع من موضوعات الدعاية ، أو مجرد مبدأ من مبادئ الانفصال ، في حين أن الصبغة الرئيسية التي تميز الفلسفة هي حرصها على « الكلية » واهتمامها ببلوغ مستوى « الشمولية » . وسنحاول عند الحديث عن صلة الفلسفة بالسياسة ، وصلتها بالأيديولوجيا ، أن نعرض بالتفصيل لمناقشة هذه القضية^(١) .

إن الفيلسوف ليزم لنفسه أنه يتطق بلسان الإنسانية قاطبة ، وهو لهذا كثيراً ما يعتقد أنه قد استطاع أن يمتدح عن الحقيقة المطلقة . ويحكي في هذا الصدد أن حريقاً شب في منزل الفيلسوف الألماني للعاصر هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨) ، فالتهمت النيران عدداً غير قليل من مخطوطات الفيلسوف . وجاء بعض أصدقائه للقرين إليه يزونه عن هذه الحسارة القادحة ، فما كان منه سوى أن أجابهم بقوله : « إن شيئاً لم يضع ! إنها الحقيقة ؛ والحقيقة لا بُدَّ دائماً من أن تنكشف في غائمة اللطاف . » وهذه العبارة إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن الفيلسوف يميل بطبعه إلى إغفال الجانب الفردي التاريخي من تفكيره ، لكي يخلع على آرائه قيمة نهائية مطلقة ، وكأنما هي الحكم الأخير الذي لا يقبل نقضاً

(١) أختفنا في هذه الطبعة الجديدة فصلاً بأكمله عن « الصلة بين الفلسفة والأيديولوجيا » : (انظر الفصل العاشر) ، كما أختفنا فصلاً آخر عن « صلة الفلسفة بالأخلاق » .

ولا إيماناً ! وليس بذما أن تصنف قضايا الفيلسوف — في نظره هو — بطابع الصدق اليقيني. فإن الاعتقاد ملازم للحكم ، والقضية صادقة دائماً بالنسبة إلى من يقرها . ولكن الفلاسفة لا يقفون عند هذا الحد ، بل هم يميلون إلى الظن بأن حقائقهم موضوعية مطلقة ، وكأنهم قد استعملوا أن يخرجوا على التاريخ وأن يصعدوا من أسر الزمن . والظاهر أن هذا الاعتقاد الذي تردد في نفوس كبار الفلاسفة من أمثال ديكارت ، واسبينوزا ، وكانت ، وميجل (وغيرهم) هو الذي عمل على اختلاط الروح الفلسفية بالنزعة الإيقانية القطعية ، حتى لقد استعالت « الفلسفة » في نظر الكثيرين إلى مجرد « عقيدة » .

بيد أننا لو عدنا إلى تاريخ الفلسفة ، لاستطعنا أن نتحقق من أن « الحقيقة » لم تكن في يوم ما من الأيام وفقاً على منذهب بمبته ، بل هي قد كانت دائماً أبداً موزعة بين سائر للذاهب . وإذا كان تاريخ الفلسفة مدرسة حقيقية يتلقن فيها للفكر دروس الإخاء الفكري ، والوصال العقلي ، والتسامح للذهبي ، فذلك لأن هذا التاريخ تقرير حقيقة عليا تؤكد قيمة الإنسان وحقه في التفكير . وما كان تاريخ الفلسفة يوماً مجرد مقبرة للأوهام البشرية ، أو مجرد سجل للأخطاء الإنسانية ، بل هو قد كان دائماً أبداً ندوة كبرى يصح فيها الوصال الحقيقي بين مفكرى عاضى والحاضر . وسها أغلق الفيلسوف بابها على نفسه ، فإن فلسفته لا يمكن أن تحيى بمثابة مناجاة لنفسه احقا إن من طبيعة كل مفكر أن يمسك بالحقيقة التي تملأ قلبه ، ولكن من واجب الفكر أن يذكر دائماً أن تكثيره هو حى صميمه إجابة أو استجابة . فالفلسفة حوار وجدال ومواجهة ، والفيلسوف تليذ قبل أن يكون أستاذاً . وليس تاريخ الفلسفة في جوهره سوى شبكة من العلاقات الفكرية وللتنازعات للذهبية ، وكأن حكاء المصور المختلفة يقبادلون الآراء ويتقارعون بالحجج !

إن الحقيقة — كما يقول إسبوز — ليست ملكاً لأحد ، وإنما للبشر جميعاً ملك للحقيقة . وإذا كان « الوصال » Communication هو جوهر الإيمان الفلسفي ، فذلك لأن البحث عن الحقيقة يضطرنا إلى الخروج من قوتنا الفكرية ، من أجل التفتح . للآخرين والتلاقى معهم والاستجابة لهم . والفيلسوف الحق هو ذلك الذى يعلم أنه فى خدمة الحقيقة ، فيقتنع بأن يكون مجرد شاهد لها ، بدلاً من أن يحاول تملكها واغتصابها . وشهادة الفيلسوف هى تقرير لنوع العلاقة التى تربطه بالوجود ، فهى التزام فكرى يتعهد فيه الفيلسوف بالوفاء لخبرته الروحية الخاصة ، أو بأخذ على عاتقه فيه أن يكون مخلصاً لتلك الحقيقة التى يحملها فى باطنه . والفيلسوف حين يضع فكرة « الشهادة » Témoignage محل فكرة « الحقيقة » Vérité ، فإنه بذلك إنما يعلن أنه مجرد « وسيط » تنكشف عن طريقه واقعة تلو عليه . ومعنى هذا أن الفيلسوف « شاهد » يجاهد فى سبيل تحرير تلك الحقيقة التى يحملها فى باطنه ، فهو فى خدمة مبدأ متعال يضع تحت تصرفه فكره وشخصه معاً . وليست رسالة الفيلسوف سوى تلك المهمة الروحية التى يضطلع فيها للفكر بأداء هذه الشهادة على الوجه الأكمل .

حقاً إن شهادات الفلاسفة مختلفات متباينات ، ولكنها جميعاً إقرارات حية تنطق بلسان الحقيقة . وقد تتصارع الآراء والمذاهب ، ولكن من المؤكد أن ثمة اتصالاً خفياً أو رابطة ضمنية تجمع بين تلك الآراء المتعارضة والمذاهب المتضاربة . ولعل هذا ما أراد التوحيدى أن يعبّر عنه حينما أورد لنا مقالة لأفلاطون قال فيها : « إن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ، ولا أخطأوه فى كل وجوهه ، بل أصاب منه كل إنسان جهة . ومثال ذلك عريان انطلقوا إلى فيل ، وأخذ كل واحد منهم جارحةً منه ، فحسها بيده ومثلها فى نفسه . فأخبر الذى من الرجل أن خلقه القليل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة

وجذع النخلة . وأخبر القى من الظاهر أن خلقته شبيهة بالمغضبة العالية والراية المرتفعة . وأخبر القى من أذنه أنه منبسطة دقيق يطويه ويفشره . فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك ، وكل ما يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق القليل . فانظر إلى الصدق كيف جمعهم ، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم .^(١)

والواقع أن من طبيعة التفكير البشرى أن يقصر نظره على ناحية واحدة من نواحي الوجود ، فهو قلما يصيب منه أكثر من جهة ، بينما تقوته منه جهات أخرى فطن إليها غيره . والذي يحدث أن الجهة التي يصيبها الفرد الواحد تكون في العادة مغايرة لما يصيبه غيره من الأفراد ، فينشأ من ذلك الاختلاف والتنازع . والحال في التفكير كالحال في الإبصار : فإن المنظر الطبيعي الواحد يختلف أشد الاختلاف تبعاً للجهة التي ينظر منها الإنسان إليه ، حتى إنك تترى صورتين قد أخذتا لمنظر واحد ، فتتوهم أنهما تمثلان منظرين مختلفين ، وما هما إلا صورتان قد أخذتا من جهتين مختلفتين لمشهد واحد بصفته . والفلاسفة أيضاً ينظرون إلى الحقيقة من « جهات » مختلفة ، فليس بدعاً أن تحيى نظراتهم متباينة متنوعة ، وما هي إلا « روايات » مختلفة لحقيقة شاملة تغلت من طائفة كل تحديد أو استيعاب . أما إذا عرفنا أن كل نظرة فلسفية إن هي إلا وجهة نظر جزئية تقسم بطابع خاص ، فهناك قد نطعن إلى ضرورة ربطها بما عداها من وجهات النظر الأخرى ، حتى لا تكون مجرد فكرة هيينة لا تمت إلى تاريخ الفكر البشرى بأذى سبب . والحق أنه ليس ثمة « فلسفة في ذاتها » ، بل هناك

(١) أبو حيان التوحيدي : « المقالات » ، طبعه حسن البندوي ، ١٩٢٩ ،
المطبعة رقم ٦٤ ، ص ٢٠٩ .

« شهادات » فلسفية مختلفة يحكون من مجموعها ما يشبه « الحقيقة » .
والفيلسوف العظيم إنما هو ذلك الذى ترتد إليه الإنسانية بين الحين والآخر ،
واقعة من أنها لابد من أن تلقى عنده شهادة فكرية حية تجعل منه دائماً أبداً
مفكراً عصبياً . وهكذا تكون خصوصية الفيلسوف سبباً فى تجميع للفكرين
للتأخرين حوله ، وكأنما هو مركز إشعاع تتلاقى عنده العقول ، ويصق عن
طريقه ضرب من « الوصال » بين الأذهان .

حقاً لقد وقع فى ظن البعض أن للذاهب الفلسفية عوالم منفصلة ليس بينها
تداخل أو اتصال ، ولكن هؤلاء قد تناسوا أن الكلمة النهائية فى الحياة
التفكيرية لا يمكن أن تكون هى العزلة أو الانفصال . وإذا كان من شأن
الفيلسوف الكبير أن يظهر على مسرح التاريخ بصورة « موحد الأفكار »
أو « مؤلف الأذهان » ، فذلك لأنه يفتح للآخرين أن يروا من خلاله أكثر
حما يراه كل واحد منهم بمفرده . ولئن كان كل عصر قد فهم سقراط ، وأفلاطون ،
وأرسطو ، وديكارت ، وكانت ، وهيجل ، وغيرهم ، على طريقته الخاصة ،
إلا أن تيارات التفكير فى كل زمان ومكان قد ارتدت إليهم ، وتأثرت بهم ،
وتلاقت عندهم . والظاهر أن هؤلاء المفكرين — كما قال برجسون — قد
استطاعوا أن يكشفوا للإنسانية عن حقائق ميتافيزيقية كبرى ، فشقوا أمام
الفكر البشرى سبلاً جديدة لم تكن فى الحسبان . « ولو أننا أردنا أن ننفذ
بفضل حدسى إلى صميم مبدأ الحياة ، لكان علينا أن نوليهم انتباهنا بكل عناية ،
وأن نحاول بكل جهد أن نستشعر عن طريق التعاطف ما كان يدور فى قرارة
نفوسهم . ولن ينسئ لنا أن ننفذ إلى أعماق السر ، إلا إذا صوبنا أنظارنا نحو

القيم : فإن النار التي تنوى في مركز الأرض لا تعجل إلا فوق ذرى
البراكين .^(١)

ولكن هل يكون معنى هذا أن التجربة الميتافيزيقية هي وقف على تلك
الشخصيات الكبرى « التي استطاعت أن تستخرج الكثير من القليل ،
وأن تخلق الشيء من اللاشيء » ، وأن تضيف في كل لحظة إلى ما في العالم من
خشب وثرأ وجمدة ؟ ... هل تكون الفلسفة وليدة الخبرات للمنازة ،
والعجارب الأصلية ، والحدوس البدعة ؟ أليست الخبرة الفلسفية ظاهرة إنسانية
عامة يشترك فيها سقراط مع المواطنين الأثينيين البسطاء في الشوارع والأسواق
والخوانيت ؟ ألا يتميز الحوار الفلسفي بأنه ذلك « الوصال الفكري » الذي
يصحق بين التخصصين وغير التخصصين ؟ ...

يبدو لنا أنه ليس للوعي الفلسفي من موضوع سوى الخبرة المادية : فنحن
نتفلس حين نفكر في العالم ، والآخرين ، والتاريخ البشري ، والحقيقة ،
والحضارة ... إلخ . ولكننا حين نتفلس ، فإننا لا نمدّ هذه كلها وقائع جاهزة
معدة من ذى قبل ، وكأننا يلزأ نتائج ليس لها مقدمات ، أو كأننا يلزأ أشياء
تلقائية تفسر نفسها بنفسها ، بل إن من شأن الوعي الفلسفي أن يحى فيكشف
لنا عن الغرابة الأصلية التي تنطوى عليها كل تلك الظواهر ، والمعجزة الكبرى
التي عملت على ظهورها إلى عالم الوجود . ولا بد من أن تظهر « الميتافيزيقا »
بمجرد ما يكف المرء عن الاستمرار في سباته الطبيعي ، لكي يرفض « بيئة »
للموضوع ، حيا كان أم علميا . فالفلسفة إنما تبدأ حينما يظن المرء إلى
ما يسم خبرته من ذاتية أصلية ، وقيمة جوهرية ، بوصفها « حقيقة » . والإنسان

إنما يتخلف حين يدرك أن لعظم أفعاله ، سواء أ كانت هي الحياة ، أم الشهوة ،
أم الحب بصفة عامة ، دلائل ميتافيزيقية . ولو أننا اقتصرنا على النظر
إلى الإنسان باعتباره مجرد آلة تحكمها قوانين طبيعية ، أو مجرد « حزمة من
النراتز » ، لكان في هذا قضاء مبرم على الفلسفة . ولكن الإنسان — لحسن
الحظ — ما يزال يشعر في قرارة نفسه بأنه وعيٌ وحرية ، وهذا الشعور نفسه
هو الذي يدفعنا إلى القول بأنه لن يزول للفلسفة الأهم إلا بزوال آخر مخلوق
بشرى على ظهر هذه البسيطة !

ذكر يا ابراهيم

مقدمة

يخيل إلى أنه ليس أروع في الحياة من أن تكون هوايتك هي حرفتك ! وأنا رجل قد احترفت الفلسفة ، ولكنني أستطيع مع ذلك أن أقول مع شو بنهاور إنه « إذا كان ثمة أناس يعيشون من الفلسفة ، فأني قد اخترت أن أعيش للفلسفة . » وأنا أعلم تمام العلم أن الفلسفة لم تمد بضاعة رابحة في عصرنا الحاضر ، فقد وقع في ظن الكثيرين أن العلم قد خلع الفلسفة عن عرشها إلى غير ما رجعة ، ولكنني مع ذلك لا زلت أعتقد أنه ليس كالفلسفة رسالة تستحق أن يعيش من أجلها المرء . وماذا عسى أن تكون الفلسفة في صميمها إن لم تكن تلك الدراسة الجدية التي يضطلع بها موجود ناطق يبني النهم وينشد المعرفة وبلتس الحقيقة ؟ . . . إننا لنسمع عن شخصيات عظيمة كرست حياتها لخدمة البحث العلمي ، فماشت من أجل العلم ، ولكننا ما نكاد نتحدث عن تكريس الحياة لخدمة التفكير الفلسفي ، حتى يبتئزنا الناس بقولهم : « وهل كانت الفلسفة يوماً غاية في ذاتها حتى يحيا المرء من أجلها ؟ » . ولكن ، كيف لاستحقاق الفلسفة أن يحيا المرء من أجلها ، وهي تلك الرسالة الإنسانية الكبرى التي تفرضها علينا طبيعتنا القارية نفسها ؟ . أليس الوجود البشري بطبيعته هو ذلك المخلوق المتسائل الذي لا يكاد يكف عن إثارة للمشاكل ؟ . فكيف لا تكون الفلسفة قوته اليومي ، وهي غذاؤه الروحي الذي هيات له أن يستغنى عنه ، اللهم إلا إذا تنازل عن عقله ، وارتضى لنفسه أن يتخلى عن إنسانيته ؟ . . . إننا لننسى في كثير

من الأحيان أن موضوع الفلسفة الأول هو البحث في مشكلة المصير ؛ ولا شك أنه ليس ثمة مشكلة يمكن أن تكون أشد خطورة بالنسبة إلينا من مشكلة الوعى الذى يمكن أن يحصله كل منا عن ذاته ، مع ما يقترن به من شعور عميق بالمعنى الذى ينطوى عليه وجوده ، وإدراك واضح للسكينة الخاصة التى نشغلها فى صميم العالم ككل . فليس بدنا أن نجد البعض فى الفلسفة رسالة كبرى تستحق أن يعيشوا من أجلها ، خصوصا إذا عرفنا أن « الحكمة » كانت دائما أبدا حلما عزيزا على أنصاف الآلهة .

بيد أننا لو نظرنا إلى تلك المشكلات العديدة التى دأب الملاسفة على إثارتها فى كل زمان ومكان ، فقد نجد أنفسنا مدفوعين إلى القول مع البعض بأن الفلسفة ماهى إلا سجل لأخطاء العقل البشرى . ولكننا نضبط الفلسفة حقها ، لو أننا حكمتنا عليها بما تقدم من حلول ، لا بما نضع من مشكلات . وربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الفلاسفة ينقسمون إلى طائفتين : فلاسفة المشكلة وفلاسفة الحل ؛ فلاسفة السؤال وفلاسفة الجواب ؛ فلاسفة لديهم سؤال عن كل شيء ، وفلاسفة لديهم جواب لكل شيء . ولعل من سوء حظ الفيلسوف أنه ما يكاد يخطو بضع خطوات فى ميدان التفكير الفاسق ، حتى يمرض لخطر اللذعية ، فلا يلبث فى خاتمة اللطاف أن يصبح أسيرا لمذهب بينه لا يستطيع منه فكاكا . وهكذا يستحيل الإنسان الذى كان لديه سؤال عن كل شيء ، إلى إنسان لديه الجواب على كل شيء . أما الفيلسوف الحقيقى فإنه لا يمكن أن يرى فى الفلسفة سوى مخاطرة روحية يقوم بها إنسان لا يملك أن يضع حدا لعملية « حوار الذات مع الذات » ؛ لأن هذا الحوار عنده فعل لا ينقطع أبدا ، بل تصبح فيه الأجوبة نفسها أسئلة جديدة ، دون أن يكون ثمة توقف على الإطلاق . ومعنى هذا أن التأمل الفلسفى عملية متصلة لا يمكن أن تتوقف ؛ اللهم

إلا إذا تنكرت الفلسفة لنفسها . ونحن يدرك الفيلسوف أن واجبه الأول هو الوفاء للوجود ، فإنه لابد من أن يدع مجال البحث مفتوحا دائما أبدا . وتبعا لذلك ، فإن الفيلسوف إنسان « سالك » هيات أن يصبح يوما « واصلا » . وليس التفكير الفلسفي — على حقيقته — سوى شعور للمرء بأنه ما يزال عليه أن يحقق مهمة لم يستطع أحد من قبله أن ينهض بتحقيقها ! أجل ، فإن الفيلسوف لابد أن يحس كل شيء ، لكي يبدأ كل شيء من جديد ! ألم يشعر كل من ديكارت ، واسبينوزا ، وكانت ، وهيجل ، وهوسرل (وغيرهم) ، أن الفلسفة بأسرها قد بدأت على يديه ، وكان لم تكن من قبله فلسفة ، أو كأنما هو قد أعاد بناء كل شيء من جديد ؟ ! ألم يقل شوبنهاور « إنه لا يمكن أن تقوم في العصر الواحد سوى فلسفة واحدة ، كما أنه لا يمكن أن توجد في خلية النحل الواحدة سوى ملكة واحدة ؟ » فهل قول إن الفلاسفة عناكب سامة يحيا كل منها داخل خيوطة الخاصة ، ولا يقرب الواحد منها غيره إلا لمهاجته والاعتداء عليه ؟ أو بعبارة أخرى ، هل تصور الفلاسفة بصورة الحيوانات الضارية التي لا يأمن بعضها إلى بعض ، ولا تتلاقى إلا لكي تتنازع وتتصارع ، وتتشابك وتتشاجر ، دون رحمة ولا هوادة ؟

الواقع أن الأنانية الفلسفية كثيرا ما تستبد بالفكرين ، فترى الواحد منهم يتحدث عن محاولاته الفكرية بقوله « فلسفتي » أو « مذهبي » ، وكأنما هو « يملك » فلسفة أو مذهبا ، كما « يملك » المرء بيتا أو سيارة أو قطعة من الأرض (مثلا) ، في حين أن فكر الفيلسوف هو أبعد ما يكون عن التوقفة التي يقبع فيها ويحتجى بها ، أو التعمق الذي يتسلل إليه ويحتجى فيه ! والحق أن الفلسفة ليست تركبة يتنازع عليها جماعة من الورثة للتخاصمين ، بل هي تراث إنساني مشترك تميز عليه البشرية قاطبة ، بحيث قد يعسر على مؤرخ الفلسفة أن يحدد

القيسط الذى أسهم به كل مفكر فى تكوين هذا التراث، الإنسانى، الخالد . ومن هنا فإن أصداء « الفلسفة الخالدة » *Philosophia perennis* لا بد من أن تتردد فى كل ما يجرى على أقلام مفكرى العصر ، حتى ولو بدت لهم أفكارهم جديدة كل الجدة ، أصيلة أصالة مطلقة !

بيد أن القول بوجود « فلسفة خالدة » لا يعنى أن يمحصر الفيلسوف جهوده فى دراسة للمذاهب ، وتتبع تاريخها ، ومحاولة تصنيفها ، ووضع الشروح والتعليقات عليها ، بل لا بد للفيلسوف من أن يخوض مباشرة نحو المشكلات الفلسفية ، وأولا أن يعيشها . ومن هنا فقد يصح أن نقول - بمعنى دامن المأوى - : إن على كل فيلسوف أن يثير قضايا الفكر والوجود لحسابه الخاص ، وأن الفلسفة بأسرها إنما تظهر إلى الوجود للمرة الأولى على يديه ! فلا حياة للفلسفة إن لم يحاول الإنسان أن يفلس حياته ويحيي فلسفته ، ولا قيام للتفكير الفلسفى إن لم يحل نقطة انطلاقيها « الإنسان » نفسه ، بوصفه ذلك الموجود الذى لا يكاد يكتف عن وضع نفسه موضع التساؤل . وما أصدق جبريل مارسل - كما يقول : « إن ذلك الذى لم يمس هذه المشكلة أو تلك من مشكلات الفلسفة ، أعنى ذلك الذى لم يجد نفسه معاقاً لها ، مأخوذاً فى جبالها ، لا يمكن أن يفهم ماذا كانت تعنى تلك المشكلة بالنسبة إلى من عاشها قبله . »

حقاً إن البعض ليعتد أن الفلسفة ما هى إلا تركيب فكرى ضخيم ، أو بناء عقلى شامخ ، أو تفكير لفظى ملفق ، ولكن هؤلاء يدعون أن الفلسفة (كما قلنا فى موضع آخر) هى استفهام وتساؤل ، لا مجرد إثبات أو نفي . . . وإذا كان بعض الفلاسفة قد وقع تحت سحر « المذهبية » ، فأراد لفلسفته أن تتخذ صورة مغلفة ، وكأنما هى قد استطاعت أن تحتكر الحقيقة لنفسها ، فإن من واجبنا منذ البداية أن نشور على هذه النزعة المذهبية المنطوية ، لكي نترك

فلسفتنا حرة ، متفتحة ، مسامية ، ذات منافذ وإذّا كان ثمة عبارة طالما وددت
لو أنّي كنت قائّلاً قبل صاحبها ، فذلك هي عبارة كيركجارد حين يقول :
« إنّ فيلسوف المذهب لمو أشبه ما يكون برجل ابتنى لنفسه قصرًا شامخًا ،
ولكنه ظل يسكن كوخًا حقيرًا إلى جواره . . . وما كان فسر الإنسان
سوى المسكن الذي يعيش فيه ويستظل بظله » . وكلنا يذكر بلا شك ثورة
برجسون على التركيبات الضخمة ، وللذاهب الشامخة ، والتصورات الجاهزة ،
والمفاهيم المتصجرة ؛ ولكننا مع ذلك كثيرًا ما نناق وراه إغراء « اللذهبية » ،
فنأبى إلا أن نبني لأنفسنا صروحًا ميتافيزيقية هائلة ، تقع بتأمل أعمدها
الضخمة وقبابها الشاهقة ، دون أن نساأل أنفسنا يومًا هل تصلح حقًا
لمسكني الآلهة !

ولنا لنعجب أحيانًا حين نرى الفلاسفة يثيرون من المشكلات ما لا موضع
لإثارتها في رأينا نحن ، وكأنما يحلو لهؤلاء الحياري أن يشككوا الناس في كل
شيء ، وأن يثيروا الشبهات حول كل موضوع ! ولكننا نشي في الحقيقة
أنه إذا كان الرجل العادي يرى كل شيء طبيعيًا مألوفًا ، فإن الفيلسوف لا بد
من أن يظل -أمرًا مندهشًا متعجبًا أمام كل شيء ! وقديما قال أرسطو :
« إنما الدهشة هي الأم التي أنجبت لنا التفاسفة ! » . . . فالفيلسوف لا يملك
« دوى أن يقف ذاهلًا أمام سر الوجود ، وكأنما هو حدث صغير يشهد العالم
للمرة الأولى ، فلا يكاد يكف عن إثارة السؤال تل السؤال ، ولا يكاد يفتح
فه إلا لكي ينطق بكلمة « لماذا ؟ » . ويأبى بعض الناس إلا أن يتطلبوا
من الفيلسوف أجوبة محددة ، وآراء حاسمة ، وحلولا نهائية ، ولكن الفيلسوف
نفسه حينما يلتقي بشيئين مختلفين ، فإنه (كما قال أفلاطون) كثيرًا ما يحذو
حذو الطفل حين يختار هذا وذاك معا ! وليس أيسر بطبيعة الحال من أن تهم

الفلسفة بأنها تعقيد لما هو واضح ، لا إيضاح لما هو معقد ، ولكننا عندئذ إنما نقس أن الوضوح لا يكون على حساب العمق ، وأن التعقيد ليس في ذهن الفيلسوف ، بل في قرارة الوجود نفسه ! ولو كان الوجود حقيقة بيئية متجانسة ، لما استحال على الفيلسوف أن يصوغه في قالب محدد ؛ ولكن الوجود مع الأسف حقيقة غامضة متناقضة ، فهو لا يمكن أن يصاغ في مجموعة من القوالب الجامدة للتصجرة ، أو الصيغ المنطقية للتساسة . وليس أمعن في الخطأ من أن نطالب الفيلسوف بأن يقدم لنا عن الوجود مثل هذه الصورة الساذجة للبسطاء ، وكأن على الفيلسوف أن يحل كل مشكلات الوجود على صورة معادلات رياضية سهلة ، في حين أن الفلسفة لا تبدأ حقا إلا حينًا يلتقي المرء باللامعقول ، وحينًا يشعر بالتناقض ، وحين يدرك أن الوجود يخرج على المنطق !

وهنا قد يقول قائل : « ولكن ، ماذا عسى أن تكون جدوى الفلسفة ، إذا كانت كل مهتها إنما تنحصر في إثارة بعض الأسئلة التي لن يكون لها يومًا جواب ؟ » . وردنا على هذا الاعتراض أنه ليس من شأن الفيلسوف أن يتفنى في إثارة مشكلات غير معقولة لا تقبل الحل ، بل إن من طبيعة الفيلسوف ألا يقطع بأية مجموعة نهائية من الأجوبة ، مما بدت له يقينية قاطمة ؛ فإن الفلسفة لا تعرف النتائج الحاسمة والتأكيدات الجازمة والحلول الصارمة . وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا مع ماركس : « إن الإنسانية لا تتبر من للمشكلات إلا ما هي قديرة على حلها » ؛ ولكن على شرط أن نتذكر أن المقصود بهذه العبارة هو أن ثمة ضربًا من التماسك بين السؤال والجواب ، وأن لكل حقبة من الحقب الفكرية أسئلتها وأجوبتها التي تتلاءم مع طبيعة تفكيرها . . . والواقع أن كل سؤال إنما ينطوى بوجه ما من الوجوه على إجابته ، لأنه يفترض ضربًا من التنظيم الخاص للتجربة ، بحيث إننا قد نستطيع أن نلج من خلاله

ذلك القلق الفكري الذي يبطى عليه السؤال ، نوع الترضية العقلية التي ستكون هي الكيفية بإزالته أو التخليص من حده . ولما كان الوعي البشري لا يجمع لشيء قدر جزعه للخلاء أو الفراغ ، فإننا قلما نلتقي عبر التاريخ بسؤال فلسفي واحد قد بقي بدون جواب على الإطلاق ! ومن هنا قد اصطبغت الفلسفة في كل عصر من المصور بنوع الإطار الحضاري الذي عاش بين ظهرانيه شق الفلاسفة ، كما يظهر بوضوح من تسلم كل فيلسوف لثراث عصره الفكري . من أجل معاودة القيام بتلك المخاطرة الفكرية الكُبرى التي يبطى عليها فعل التفلسف ، في ضوء المعارف التي كانت سائدة في عصره . ولكن هذا لا يمنعنا من أن نمود فنقول : إن التيلسوف هو رجل الإنكار والانفصال والمعارضة ؛ فهو لا يمكن أن يكون مجرد صدى لمصره ، بل لابد له من أن يشرئب بعنقه نحو ذلك « المجهول » الذي لا زال سرّاً خافياً على رجال عصره ؛ حتى لا يفتح الناس بما بين أيديهم من حقائق ، بل حتى لا يستقيم العلماء أنفسهم إلى ما حصلوا من معارف . وليست الصيغة التساؤلية للفلسفة سوى مجرد تعبير عن عملية « التماثل » التي يبطى عليها كل بحث فلسفي ...

والحق أن كل من يزم لنفسه أنه قد استطاع أن يرى بوضوح كل شيء ، إنما يقلع عن البحث والتفلسف ، وكل من لا يسلم بوجود أي « سر » ، إنما يلقي كل تفكير وتساؤل . ولعل هذا هو ما عناه إسبوز حيناً قال : « إن التفلسف في صميمه ما هو إلا اعتراف بالتواضع العميق الذي تفرضه علينا حدود المعرفة العلمية للممكنة ، وبالتالي فإنه تفتح كامل للذهن أمام آفاق ذلك « المجهول » الذي يعتد فيها وراء كل معرفة موضوعية . وعلى الرغم من أن كل فلسفة لابد من أن تنطوى على اعتراف ضمني بقدرته العقل على المعرفة ، فإن التيلسوف قلما ينسب إلى الوجود شفافية مطلقة تجعل منه كتاباً مفتوحاً أمام العقل !

ولو كان في وسع الفكر أن ينفذ إلى أعماق الوجود في سهولة ويسر ، لما قامت
لمشكلة الفلسفة قائمة ، ولتحقق التكافؤ المطلق بين الذات والموضوع ! ولكن
الفلسفة (مع الأسف) لا تكاد تنفصل عن ذلك الدور العقلي الذي اعتبره
جبرييل مارسل شرطاً لإيجابيا لكل تفكير ميتافيزيقي جدير بهذا الاسم .
وليست الضرورة الميتافيزيقية مجرد حب استطلاع محض ، وإنما هي شوق ملح
يمكن أن نسميه باسم « الحنين إلى الوجود » ، وكأن لدينا نزوعاً قوياً نحو
امعلاك الوجود بالفكر . فالفيلسوف هو أشبه ما يكون برجل مريض يبحث
عن « وضع » يمكن أن يرتاح إليه ! ولله إننا يصبح فيلسوفاً حيناً يشعر بأن
وضعه بالقياس إلى الواقع هو مما لا سبيل إلى تقبله . بل إننا حتى لو رجعنا
إلى صميم ذواتنا ، لوجدنا أن وجودنا الإنساني نفسه ليس من الشغافية بحيث يدرك
الفكر نفسه ، على نحو ما يرى الإنسان صورته في المرآة ! ولم تلم الفلسفة
إلا يوم أدرك الإنسان أن وجوده نفسه هو في صميمه سر لا بد له من أن يعمل
على استجلاء كنهه ! ولكن العقل البشري الذي دأب على إثارة للشكالات ،
ما كان ليأخذ « الفلسفة » على أنها قضية مسئلة ، بل هو سرعان ما جعل
« التفلسف » نفسه مشكلة ! وهكذا اختلف الفلاسفة حول معنى الفلسفة ،
على الرغم من اعترافهم ضمناً بأهمية التفكير الفلسفي ، فنشأت من ذلك مشكلة
الفلسفة : ما موضوعها ، وما منهجها ، وما غايتها ، وما قيمتها . . . إلخ . وارتد
الفكر البشري إلى ذاته فراح يسائل نفسه عن شرعية التأمل الفلسفي ،
وإلى أي حد يمكن الخوض فيه ، وكيف السبيل إلى تعيين حدوده وتحديد
معامله . . . إلخ . . . ودب الخلاف بين الفلاسفة حول صلة دراستهم بما عداها
من الدراسات ، فنشأت من ذلك مشكلة الصلة بين الفلسفة والدين من جهة ،
وبينها وبين العلم من جهة أخرى . ثم تنوعت الاتجاهات ، وتعددت النزعات ،

وكادت الفلسفة أن تلامس بعض الفنون ، فنشأت من ذلك مشكلة الصلة بين الفلسفة والأدب ، بل أصبح البعض لا يرى حرجاً في أن يمزج لليتافيزيقا بالشعر . وعلى المكس من ذلك ، أراد البعض أن يحد من دائرة الفلسفة ، بعد أن استقلت عنها معظم العلوم ، فذهب إلى أن مهمتها لا تكاد تملو العمل على تحليل المفاهيم العلمية تحليلاً لنوايا منطقياً . . . وهكذا أصبحت الفلسفة نفسها مشكلة ؛ فارتد الفلاسفة إلى أنفسهم ، بعد أن تشكك قوم منهم في مدى شرعية حراستهم ، وصارت مشكلة « التفلسف أو علمه » هي أول موضوع عندهم للتفلسف ! . وسنحاول فيما يلي أن نعمل بتصيغة أرسطو ، فلتفلسف لكي نثبت لزوم « التفلسف » .

زكريا إبراهيم

الفصل الأول

تطور التفكير الفلسفي

١ — اعتاد مؤرخو الفلسفة من الغربيين أن يرجعوا نشأة الفلسفة إلى الطبيعيين الأولين ، وكان التفكير الفلسفي قد ظهر إلى عالم الوجود للمرة الأولى في ملطية على يد طاليس الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد . فهل يكون معنى هذا أن الحاجة إلى الفلسفة لم تكن معروفة قبل ذلك التاريخ ، أو أنه لم يحدث شيء في تاريخ التفكير البشري قبل أن يظهر طاليس ؟ أليس من الغريب حقا أن تكون الإنسانية قد ظلت كل هذا الأمد الطويل بدون فلسفة ، إلى أن قام في آسيا الصغرى على حين فجأة مفكرون يونانيون تمحضت أذهانهم عن بعض الأفكار الفلسفية ؟ حقا إن التفكير الفلسفي الصحيح — كما لاحظ هيجل — لم يظهر إلا بعد أن فرغت الإنسانية من مطالب الحياة للادية ومستلزمات الصراع الطبيعي ، ولكن من المؤكد أن « الأسطورة » قد مهدت للفلسفة ، فكان لكل شعب من الشعوب خرافاته الحيوية التي كانت تشبع حاجته إلى الفهم وميله إلى المعرفة . هذا إلى أن الفلسفة الغربية نفسها — باعتراف الكثيرين من المؤرخين — قد وقعت تحت تأثير الكثير من التقاليد الشرقية (سواء أكانت دينية أم إشراقية أم صوفية أم غيبية) سواء كان ذلك في نشأتها أو خلال مراحل تطورها . فليس في استطاعتنا إذن أن نرجع نشأة الفلسفة إلى جنس بئيه ، أو إلى حقبة بعينها ، بل لا بد لنا من أن نقرر منذ البداية أنه ليس لتاريخ الفلسفة نقطة انطلاق معروفة ، لأن التفكير الفلسفي لم يكن

في يوم ما من الأيام وقتاً على قوم دون قوم أو على شعب دون شعب ! ولو أننا أطلقنا لفظ « الفلسفة » على أية حكمة إنسانية ، أو أية صورة يكونها الإنسان لنفسه من العالم ، أو أى وعى بشرى يحمله الإنسان عن الواقع ، لكان في وسعنا أن نقول إن التفكير الفلسفى حق إنسانى لا شأن له بخطوط الطول والعرض ، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون . . . إلخ^(١) .

والحق أنه ما دام الإنسان حيواناً ناطقاً ، فإنه لا يمكن أن يشهد الطبيعة دون أن يستعمل عقله في محاولة تفهم ظواهرها ؛ وهو إذا لم يعمل عقله بطريقة شعورية واضحة ، فإنه لابد من أن يعمل بطريقة غريزية مبهمه . وليس في وسع الإنسان أن يستغنى تماماً عن كل تفكير فلسفى ، لأن من طبيعة العقل البشرى أن يحاول التعرف على حقيقة مركزه في الكون . وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ الشعوب ، شرقية كانت أم غربية ، لكي نتحقق من أن الفلسفة ماثلة بالضرورة في كل زمان ومكان ، سواء أكان ذلك في الأساطير الشعبية ، أم في الأمثال والحكم التقليدية ، أم في الآراء السائدة بين الناس ، أم في التصورات السياسية التى يأخذ بها المجتمع . . . إلخ . وحتى أولئك الذين يظنون في أنفسهم أنهم أبعد ما يكونون عن الفلسفة ، إنما هم في الحقيقة فلاسفة رغم أنوفهم ، وإن كانوا في الحقيقة هواة متقليبين أو مفكرين مذهبين ينتقلون من فكرة إلى أخرى ، دون أن يكون لديهم شعور واضح بما يفعلون . ومعنى هذا أن التفكير الفلسفى ظاهرة بشرية مشاعة . وما دامت الفلسفة ضرورة إنسانية ، فهيات لأحد أن يستغنى عنها أو أن يتخلص منها . حقا إن الفلسفة قد تكون (كما قال كارل يспرز) شعورية أو لا شعورية ، واضحة أو مبهمه ، حسنة أو سيئة ، ولكنها في كل هذه الحالات

G. Gusdorf : "Traité de Métaphysique", Paris, Colin, (١)
1956, p 7.

لا تخرج عن كونها فلسفة . وكل من ينفذ الفلسفة ، إنما يؤكد بذلك أن له فلسفته ،
دون أن يظن هو نفسه إلى ذلك^(١) ! وهكذا قد يكون في وسعنا أن نقول :
إن التفكير الفلسفي قد نشأ بمجرد ما استطاع الإنسان أن يمارس وظيفته بوصفه
كائنًا ناطقًا يهيمه أن يفهم وجوده ، ويحدد علاقته بالعالم والآخرين .

٢ - والظاهر أن كلمة « الفلسفة » عند اليونان الأولين كانت تدل على
معنى عام كل العموم ، إذ كانت تعني كل معرفة محضة لا تتوخى أية غاية عملية ،
أو أية فائدة مادية . فلم تكن « الفلسفة » تشير إلى مفهوم خاص ، بل كانت
تشير إلى حب الاستطلاع عامة ، وبالتالي فإنها كانت تعني كل جهد يقوم به العقل
في سبيل تزويد صاحبه بالمعارف الجديدة . وهكذا كانت الفلسفة مرادفة للملم ،
والعالم هنا هو ما يعارض الفن ، من حيث إن الفن إنما يتوخى النافع أو المفيد ،
في حين أن الفلسفة معرفة منزهة عن كل غرض . . . ونحن نجد كلمة « الفلسفة »
لأول مرة عند هيرودوت الذي روى عن كريسوس أنه قال لصلون : « لقد
سمعت أنك جيت كثيراً من البلدان متفلسفاً ، بغية ملاحظتها واكتشاف
معالمها » . ثم لم تلبث هذه الكلمة أن أصبحت تعني عند اليونان حب الحقيقة
في شتى صورها ، وفن إجادة التعبير وإصابة التفكير ؛ أعني كل ما من شأنه أن
يزيد حظ الفرد من التهذيب والإنسانية .

وتبعاً لما تواترت به الرواية ، يعد فيثاغورس (العالم الرياضي المشهور الذي
عاش في القرن الخامس قبل الميلاد) أول من وضع معنى محدداً لكلمة « الفلسفة » ،
فقد نسب إليه أنه قال : « إن صفة الحكمة لا تصدق على أى مخلوق بشري ،
ولأنما الحكمة لله وحده . » وهكذا قال فيثاغورس عن نفسه إنه يحب للحكمة ،

K. Jasper : " Introduction à la Philosophie ", Plon, (١)
1951, p. 8

وإنه حسب الإنسان شرطاً أن يهوى الحكمة ويحذ في طلبها . وما يروى عن فيثاغورس أيضاً أنه قال : « إن الحياة أشبه ما تكون بحفلة رياضية ، فهناك قوم يختلفون إليها للاشتراك في الألعاب ، وقوم للقيام ببعض البادلات التجارية ، وآخرون — وهم صفوة المواطنين — يأتون للتأمل وللشاهدة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الحياة ، فإن نمة أناساً لا يعيهم منها سوى حب المجد ، وآخرين لا ييغون من ورائها سوى تحقيق منافعهم وإشباع شهواتهم ؛ في حين لا يفتد الفلاسفة من ورائها سوى الاهتداء إلى الحقيقة » .

بيد أننا ما نكداء مخوض في صميم الفلسفة اليونانية حتى لا نلبث أن نتحقق من أن كلمة فلاسفة الإغريق قد تفرقت حول مفهوم لفظ « الفلسفة » . فالفلاسفة الطبيعيون (مثلاً) لم يكونوا يفهمون من الفلسفة إلا أنها بحث عن العناصر ، وسعى من أجل الكشف عن أصل الكون . حقاً إن فلسفتهم كانت مستوعبة لكل ميادين المعرفة البشرية التي كانت سائدة في ذلك الوقت ، ولكنها كانت متجهة إجمالاً كلياً نحو العالم الخارجى ، فلم تكن تتجاوز في دراستها مسائل « نشأة الكون » ، و « تفسير الطبيعة » ، ورد الكثرة إلى الوحدة ، أعنى أنها كانت فلسفة كونية (كوسمولوجية) محضة . ثم جاء السوفسطائيون فاحتفروا الجدل والخطابة ، وجعلوا من الفلسفة ضرباً من التلاعب اللفظى الذى يعين صاحبه على تأييد القول الواحد وتقيضه على السواء . ولم تلبث النزعة الشكية أن تطرقت إلى الفاسفة على يد بروتاغوراس وجورجياس ، فشاع القول بالنسبية ، وقصد الكثيرون إيمانهم بالحقيقة المطلقة ، وأصبح هدف الفلسفة هو الجدل المجرد الجدل ، لا لطلب الحق أو لإصابة اليقين .

ثم ظهر سقراط فأحدث ثورة كبرى في نطاق الفلسفة ، إذ وجه الدراسات الفلسفية وجهة جديدة حين انصرف عن دراسة الطبيعة من أجل الانهماك

في دراسة الإنسان وقد روى شيشرون عن سقراط أنه « أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، وأدخلها إلى صميم المدن والبيوت » . ومعنى هذا أن سقراط قد حول الفلسفة إلى دراسة الأخلاق والسياسة ، بدلا من الاقتصار على البحث في الفلك والطبيعة . ولكن سقراط لم يقف عند حد الدفاع عن الأخلاق ضد مهارات السوفسطائية ، بل هو قد حرص أيضا على وضع منطوق عقلى قوامه الإيمان بالعقل ، والعمل على الوصول إلى الأفكار العامة أو للدركات الكلية . وليس من شك في أن الفلسفة بمدينة الكثير لسقراط ، ذلك الفيلسوف العظيم الذى عاش فلسفته وفلسف حياته ، فكان نموذجاً حياً للمفكر المخلص الذى يمشى مع منطق مذهبه حتى النهاية ! وحسب سقراط نفراً أن يكون هو صاحب العبارة المشهورة : « أيها الإنسان ، اعرف نفسك » ! ولكن معرفة النفس لا تتأفى إلا إذا كان ثمة علم ، والعلم إنما يقوم على الكليات أو الأفكار العامة ، فلم يكن بد من أن يهتم سقراط بالبحث عن للدركات الكلية ، والعمل على إقامة العلم على أسس متينة ثابتة . ونحن نعرف كيف حرص سقراط على وضع منهج فلسفى محكم ، فكان يصطنع الجدل ، ويقف من أديعاء المعرفة موقف التهكم ، لكن لا يلبث أن يستخلص الحقائق من نفس محدثه عن طريق الأسئلة المنظمة والاعتراضات المنطقية ، وفقاً لعملية جدلية تهيب النفس لقبول الحق . وهذا المنهج « السقراطى » الذى اصطلمنا على تسميته باسم « منهج التهكم والتوليد » هو الأصل الذى تفرع عنه المنهج الجدلى الذى سنراه عند أفلاطون ، والمنهج التحليلى أو التقياسى الذى سنلتقى به من بعد عند أرسطو . ولسنا نريد أن نخوض في صميم فلسفة سقراط ، وإنما حسبنا أن نقول إنه أول من جعل من الفلسفة علم الماهيات أو المعانى ...

ثم جاء أفلاطون فسار على نهج أستاذه سقراط ، وجعل من معرفة الذات نقطة البداية في كل بحث فلسفى ، ولكنه لم يلبث أن أرجع إلى الفلاسفة طابعها

العلم ، إذ جعلها تستوعب موضوعات الطبيعة والنفس والأخلاق وما وراء الطبيعة . . إلخ . حقا لقد اهتم أفلاطون على وجه الخصوص بدراسة المشكلات النظرية والعملية التي تتطوى عليها الحياة البشرية ، ولكنه لم يفتل مع ذلك مسائل الطبيعة والعناصر الكونية والمبادئ الميتافيزيقية . . إلخ . وهكذا أصبحت الفلسفة عند أفلاطون هى اكتساب العلم ، وموضوع العلم هو الوجود الحقيقى الثابت الضرورى ، لا الأشياء المحسوسة التي لا تكف عن التغير ، ولا تتطوى على أية حقيقة أو ثبات . وإن أفلاطون ليفرق أيضا بين المعرفة والظن ، فيقول إن العلم الحقيقى هو المعرفة بالمثل أو الماهيات ، فى حين أن الظن الصائب إنما يهتدى إلى الحقيقة من طريق الصدفة المواتية أو الاتفاق السعيد . . ولا شك أن القارىء يذكر ما لنظرية المثل من أهمية عند أفلاطون : فإن موضوع العلم عنده هو تلك المثل أو الصور أو الماهيات التي هى فى نظره مبادئ المعرفة والوجود على السواء . ولكن المهم أن الفلسفة قد اكتسبت على يد أفلاطون صبغة ميتافيزيقية ، فأصبحت تملو على كل من علم الطبيعة وعلم الأخلاق ، وإن كان أفلاطون نفسه لم يستخدم لفظ « الميتافيزيقا » للإشارة إلى مشكلات ماوراء الطبيعة . وأما المنهج الفلسفى الذى اتبناه أفلاطون فى معظم محاوراته ، فهو منهج الحوار السقراطى الذى لم يلبث أن استعمل على يديه إلى منهج جدلى (دياكتيكى) يتم فيه الانتقال من الأفراد إلى الأنواع ، ومن الأنواع إلى الأجناس ، ثم من الأجناس إلى المثل أو النماذج الأزلية التي تشارك فيها شئى للوجودات . وهكذا كان أفلاطون ينتقل (مثلا) من المجال الحسى إلى المجال الخلقى ، ثم من المجال الخلقى إلى المجال العقلى ، لى يتقضى فى خاتمة المطاف إلى المجال بالقلت أو مثال المجال . ولما كانت الفلسفة فى نظره هى مبدأ الانسجام أو التوافق فى الحياة والتفكير معا ، فقد أصبحت

الفلسفة عنده « حكمة » يمتزج فيها العلم بالعمل ، ولبتيس فيها النظر العقلي بالفضيلة الأخلاقية . وتبعاً لذلك فإن مايسمو بمقل الفيلسوف فوق مستوى الرجل العادى هو فى نظر أفلاطون البحث الدائب عن الحق والجمال ، وما الجمال عنده سوى الخير نفسه ! وإذن فإن الفيلسوف الحق ليس بالرجل الذى يبنى للنفعة لنفسه فحسب ، وإنما هو ذلك الإنسان الذى ينشد منفعة الجميع ، ويبنى الخير للناس أجمعين ، فهو وحده السياسى الحق والمشرع المصلح الذى يستطيع أن يكفل لمدينته أسباب السعادة والفضيلة على السواء .

أما عند أرسطو فقد ظلت كلمة « الفلسفة » تشير إلى كل ضروب البحث العلمى أو للمعرفة العلمية ، فكانت مرادفة للعلم بمعناه العام . وقد قسم أرسطو العلوم إلى ثلاثة أنواع : علوم نظرية ، وعلوم عملية ، وعلوم فنية . والعلوم النظرية هى تلك التى تدرس المبادئ الضرورية ، أعنى كل ما لا نستطيع الإرادة البشرية أن تغيره ، فى حين أن العلوم العملية إنما تتجه نحو الإزادة فتحاول أن تؤثر على سلوكها ، بينما تتمثل غاية العلوم الفنية فى شيء يوجد خارج الفاعل ، ويكون على التفاعل أن يحقق إرادته فيه . . . وقد أطلق أرسطو على الرياضيات والطبيعات والإلهيات اسم « الفلسفات النظرية » ، ولكنه ذهب إلى أن الفلسفة الحقيقية إنما هى « الفلسفة الأولى » التى تدرس الوجود من حيث هو وجود ، أى التى تهتم بطل الأشياء الأولى ومبادئها العليا ، حتى ترتفع إلى المبدأ المطلق الذى لا يعلو عليه شيء . ولما كانت الفلسفة فى نظر أرسطو هى علم المبادئ ، فإنها بوجه ما من الوجوه علم كلى . والعلم عند أرسطو هو دائماً علم بالعام ، وهو فى أصله وليد الدهشة أو التعجب . وقد نمّا أرسطو منحه أستاذه أفلاطون ؛ فعمد إلى التمييز بين العلم — وهو المعرفة بالأزلى والضرورى — وبين الإحساس والظن ؛ وتجاهلها الممكن أو الحادث

أو العرضى. — وقد حرص أرسطو على أن يحدد لنا أهم الخصائص التي تميز الروح الفلسفية ، فنص على صفات كثيرة لعل أهمها العموم أو الشمول ، بمعنى أن الفلسفة تصنف بروح التأليف والجمع والتوحيد ، ثم التجريد والسمو النظري ، بمعنى أن على الفيلسوف أن يرقى إلى أعقد المشكلات وأكثرها عمراً وأبعدها عن الواقع الميضي ، ثم البزاهة وامتناع الغرض ، بمعنى أن الفلسفة لا تفسد منفعة بل تُطَلِّبُ لذاتها ؛ ثم الاستقلال والتفوق ، بمعنى أن الفيلسوف رجل حر لا يخضع لحكم غيره ؛ وأخيراً صفة الإكولوجية ، على اعتبار أن الفلسفة طائفاً إلهياً يجعل منها أشرف العلوم ، فضلاً عن أننا بها نشارك الآلهة ، إذ نرقى إلى درجة التأمل الخالصة أو النظر المحض — . أما المنهج الفلسفي الذي اتبعه أرسطو في مؤلفاته المدينية ، فهو منهج البحث العلمي الذي يبدأ بتحديد موضوع بحثه ، ثم يستعرض شتى الآراء التي أدلى بها سابقوه في هذا الموضوع ، لكي يتناولها بالتحليل والنقد ، مع الاهتمام بتحديد « السموات » أو المسائل الشكيلة التي يمكن أن تثار بخصوصها ، لكي لا يلبث أن ينظر في المسائل نفسها لحسابه الخاص ، من أجل العمل على حلها في ضوء النتائج المستخلصة من الدراسة النقدية السابقة . وهكذا سار أرسطو في كل موسوعته الفلسفية الضخمة (التي شملت كتباً في الطبيعة ، والنفس ، وما بعد الطبيعة ، والأخلاق ، والسياسة ، والشعر ، والخطابة) وفقاً لمنطق على صارم تتجلى فيه عقلية الفيلسوف المنظم الذي يعرف دائماً إلى أية جهة هو متوجه .

أما عند الرواقين فقد ظل النرض من الفلسفة هو دراسة كنه الأشياء والنفاد إلى جوهرها ، وإن كان الرواقيون قد نسبوا إلى الفلسفة صبغة أخلاقية عملية ، فنبهوا منها حكمة تمثل في اكتساب علم خاص بالأمور الإلهية والبشرية على السواء . وتبعا لذلك فإن الرواقين لم يكونوا يفسدون من وراء النظر العقلي (٣ - فلسفة)

سوى الاعتماد إلى الباطن الضرورية لإقامة أخلاق عقلية . وقد شبه الرواقيون الفلسفة بالكائن الحي ، فقالوا إن العظام والأعصاب هي المنطق ، والاعصم هو الأخلاق ، والنفس هي الطبيعة . ولم يكن غرضهم من هذا التشبيه سوى تأكيد وحدة الفلسفة ، بوصفها حقيقة عضوية تقوم على الترابط بين الحياة النظرية والحياة العملية . وهذا أيضاً ما ذهب إليه أبيقور في تصويره للفلسفة ، وإن كان هذا الفيلسوف قد فاق الرواقيين في تأكيد ضرورة توجيه الفلسفة وجهة عملية ، حتى لقد ذهب إلى حد القول بأن الفلسفة نشاط يوصلنا إلى الحياة السعيدة عن طريق الأداة العقلية والبراهين الاستدلالية . ولكن أبيقور لم يقتصر على الإعلاء من شأن الأخلاق ، بل هو قد انتقص أيضاً من قدر النظر العقلي وتبعاً لذلك فقد احتقر أبيقور علوماً كالرياضة والفلك ، بدعوى أنها علوم محضة لا تنطوي على أية منفعة مباشرة ، مما يدلنا على انحطاط العقل النظري في أصل الفكر اليوناني ثم اختلطت الفلسفة اليونانية في خاتمة المطاف بالروح الشرقية ، فامتزج العلم بالأساطير ، واختلط الفكر بالتصوف ، وظهرت النزعات الإشرافية التي اصطاحنا على تسميتها باسم « الحكمة الإلهية » (أو الثيوصوفية) ، فلم تمتد الفلسفة علماً تركيبياً أو نظرية كلية لحسب ، بل أصبحت أيضاً وجداً صوفياً ، وانجذاباً دينياً ، وأوهاماً كشفية . . . الخ . وهكذا كان تلاقى الفلسفة والدين بمثابة نقطة تحول حاسمة في تاريخ التفكير الفلسفي ، فأصبح على الفلاسفة منذ ذلك الحين أن يواجهوا مشكلات جديدة لم يكن يعرفها أهل النظر الحض من رجال الفكر اليوناني .

٣ — فإذا ما انتقلنا الآن إلى فلاسفة المصور الوسطى (من مسيحيين ومسلمين على السواء) ، ألقينا أنهم قد صرفوا معظم جهودهم إلى التوفيق بين الفلسفة والعقيدة ، أو بين العقل والنقل ، حتى لقد زعم بعض مؤرخي الفلسفة

أن الصيغة العامة التي أُنسب بها التفكير الوسيط في الشرق والغرب معاً لم تكن سوى مجرد صيغة توفيقية أو تأليفية أو تلفيقية . ولكن من المؤكد مع ذلك أن ظهور المسيحية قد ساعد على توجيه الفكر الإنساني نحو كثير من المشكلات الميتافيزيقية التي لم يُحْفَظ فيها فلاسفة اليونان ، أو التي لم يَطْرُق إليها قدماء المفكرين . ولعل في مقدمة الأفكار الجديدة التي جاءت بها المسيحية فكرة الوجود الكامل ، وفكرة النائية الإلهية ، وفكرة التفاضل المسيحي ، والنزعة التشبيهية ، والقول بمذهب شخصي ، إلى آخر تلك الأفكار المسيحية التي بيننا جلوسون Gilson تميزها عن سائر الأفكار الماثلة عند اليونان والرومان ، فأثبت لنا بذلك إمكان قيام « فلسفة مسيحية » بمعنى الكلمة . حقاً لقد أخذ المدرسيون الكثير من مذاهب اليونان والرومان وآباء الكنيسة الأول ، ولكن سائر العناصر التي أخذوها عن تلك المذاهب قد تحولت على أيديهم واكتسبت طابعاً جديداً ، حتى ليكاد يصير علينا أحياناً أن نقف على أصولها . ولم يسر فلاسفة العصور الوسطى في استماتتهم بالفلسفة القديمة على مبدأ عبادة القديم لقدمه ، وإنما كان رائدهم في ذلك هو البحث عن الحقيقة دون التمسك بالماضي عبادة عمياء . فهم إذن كانوا يلتصقون الحق أنى وجدوه ، لا يحجزهم إلى ذلك سوى باعث واحد هو السعي إلى الكشف عن الحقيقة . ولكنهم قد وجدوا أنفسهم يلزأ حقيقة فلسفية مصدرها العلم ، وحقيقة دينية مصدرها الوحي ، فكان لابد لهم من أن يحاولوا التوفيق بين هاتين الحقيقتين ، ما دامت الحقيقة لا تتعارض مع الحقيقة ! وهكذا حاول قوم منهم أن يبينوا للناس ما في مجموع الحقائق المنزلة من تعبير عن المعقول ، وتسكلة للعقل البشري ، حتى يهتوا للناس عن هذا الطريق سيلاً يمينهم على فهم ما في الصيغ العامة للدين من تعبير عن قوانين الوجود والفكر معاً ، وتفسير للوجود البشري بأكمله ، أعنى بما فيه من عقل وقلب معاً .

ولكنهم لم يستقروا على رأى واحد بخصوص العلاقة بين العقل والنقل ، فقال قوم منهم بأن الإيمان شرط ضرورى للعقل ، بينما قال البعض الآخر إن العقل يمهّد للإيمان ويقتاد به إليه ، وإن اتحدت كلتهم جميعاً على القول بأن العقل والنقل مصدران هامان من مصادر المعرفة . ثم جاء بعض الفلاسفة المدرسين المتأخرين فزعموا أن كل ما يعدو دائرة التجربة ، إن هو إلا سرّ هيبات للعقل أن يحيط به ؛ وبالتالي فقد ذهبوا إلى أن كل ما يفوق الطبيعة هو بالضرورة موضوع للإيمان وحده . وأما الصوفيون منهم فقد انتهى بهم الأمر إلى القول بأن كل البراهين الفلسفية والأدلة العقلية لا تساوى خفقة واحدة من خفقات النفس القوية التى تنهض إلى الله وتنجذب نحوه ! وعلى كل حال ، فقد سار معظم الفلاسفة المدرسين على نهج أرسطو ، فأدخلوا فى نطاق الفلسفة الطبيعية كلا من علم الطبيعة وعلم الحياة ، وجعلوا من الميتافيزيقا (أو ما وراء الطبيعة) أشرف العلوم ، كما يظهر من تسمية ألدريس توما الأكويفى للميتافيزيقا باسم « عميدة العلوم » .

بيد أن التفكير المدرسى لم يلبث أن استحال إلى الاعيب لفظية عقيمة ، وتحليلات منطقية جوفاء ، إذ قنع المدرسيون فى نهاية المصور الوسطى ببعض الحلول المنطقية الصورية ، والحيل اللفظية الآلية ، فكان ريمون لول Raymond Lulle (مثلاً) يستعين بجهاز منطقي ، أطلق عليه اسم « الفن الكبير » : Ars Magna من أجل إنتاج كل ما يريد أن يقوله من فلسفة ، وكل ما يود أن يثبت من ألفة حول وجود الله ، وخلود النفس ، أو الرد على أصحاب الفرق الأخرى ، بإدارة بضعة ألفاظ إدارة آلية صرفة ! ولا شك أن هذا المنهج الآلى فى التفكير هو الذى حدا بديكارت من بعد إلى اتهام المدرسين بأنهم كانوا يملّون الناس كيف يتكلمون عن كل شيء ، دون أن يعرفوا أى شيء على الإطلاق ! وهكذا دب الانحلال فى أوصال الفلسفة المدرسية ؛ ثم استجدّت

عوامل أخرى هامة تحركة الإصلاح الديني ، وظهور بعض النزعات الشكية ، وقيام بعض الحركات الطلية ، فساعدت على هدم البقية الباقية من التراث الأرسططالي الذي ظل سائداً طوال العصور الوسطى . ولم تلبث الفلسفة في عصر النهضة أن استردت استقلالها ، فقام في فرنسا مفكرون أحرار من أمثال رابليه Rabelais ومونتغي Montaigne ، بينما ظهر في إيطاليا علماء متحمسون يدعون إلى التماس الواقع والرجوع إلى الظواهر ، بدلا من الاقتصار على ترداد بعض الألفاظ ، وفي مقدمة هؤلاء العلماء الفنان الإيطالي المشهور ليوناردو دافنشي Leonardo da Vinci . ونشطت الحركة العلمية في أوروبا على أثر ما قام به كل من جاليليو Galileo وكبلر Kopler من كشف ، فلم تلبث الفلسفة الحديثة أن قامت على أكتاف تلك الدعوات العلمية الجديدة ، خصوصا وأن علم الطبيعة الجديد قد أصبح يقوم على فكرة جديدة في « المادة » تختلف كل الاختلاف عن مفهوم هذه الكلمة عند أرسطو . وهكذا ظهرت فلسفات جديدة في كل من إيطاليا ، وفرنسا ، وإنجلترا ، فافتزن مطلع العصر الحديث بأسماء هامة ثلاثة : برونو G. Bruno ، وديكارت Descartes ، وبيكون F. Bacon .

٤ - ولو أننا أنصنا النظر الآن إلى الخصائص المميزة للفلسفة الحديثة ، لوجدنا أنها أولا وقبل كل شيء فلسفة نقدية تُعنى بمشكلة المعرفة أكثر مما تهتم بمشكلة الوجود . فالنظر العقلي الذي تحرر على يد مفكري عصر النهضة من السلطة الدينية سرعان ما اتجه باهتمامه نحو « الذات » نفسها ، بوصفها مصدر كل معرفة . ومن هنا قد جاء بيكون وديكارت ، ووضعا الدين بكل احترام خارج نطاق الأنظار العقلية ، وعملوا على تأسيس الفلسفة الحديثة بالاستناد إلى العقل وحده . ولكنهما لم يلبثا أن اصطدما بمشكلة الحقيقة ، فكان هلى كل منهما

أن يحاول الاهتمام إلى أداة جديدة للبحث . ونحن نعلم كيف حاول سيكون أن يضع لنا قواعد لاجتناب الخطأ والاهتمام إلى الحقيقة ، فكان من ذلك كتابه المشهور « الأورجانون الجديد » الذى أراد فيه أن يبين لنا خصوبة الاستقراء وعقم مناهج المدرسين القائمة على القياس الأرسطالى . وهكذا حاول سيكون أن يستعير عن فلسفة أرسطو القياسية بفلسفة أخرى استقرائية تقوم على للنهج التجريبي ، فاهتم بالحديث عن الملاحظة والتجربة وحاول أن يحصر خطوات النهج التجريبي ، كما حرص على تنبيه الباحثين إلى ضرورة تجنب مواطن الزلل ، فضلا عن أنه أعلن ضرورة التخلي عن الميتافيزيقا ، بوصفها دراسة عميقة لا فائدة منها ولا طائل تحتها . ومن هنا قد ذهب سيكون إلى أن الفلسفة الحقيقية إنما هي تلك التى تشمل على إيضاح لثة الكون وتفسير كلمات الطبيعة ، فلا تضيف شيئا من عندها إلى ما تجده مدونا فى الطبيعة ، أو ما يمليه عليها الكون ، بل تقتصر على التردد والتكرار ، وثقة من أنه لا سبيل إلى التحكم فى الطبيعة ، إلا بالخضوع لها أولا .

وأما عند ديكارت ، فقد بقيت الفلسفة هى العلم الكلى الشامل ، وإن كان ديكارت قد حرص على أن يذكرنا بأن الفلسفة ليست بمجموع المعارف الجزئية أو العلوم الخاصة ، بل هى علم المبادئ الأولى ، أعنى أنها تمثل أسمى وأشرف مافى العلوم جميعا . والفلسفة فى نظر ديكارت نظرية وعملية معا ، ولكن النظر لا يطلب من أجل النظر (كما كان الحال عند أرسطو) ، بل النظر هو الذى يمدنا بأسس العمل . وقد شبه ديكارت الفلسفة بشجرة جذورها هى الميتافيزيقا أو ما يمد الطبيعة ، وجذعها هو علم الطبيعة أو الفزياء ، وفروعها هى الطب والميكانيكا والأخلاق . ولسنا بمرضى الحديث عن فلسفة ديكارت ذاتها ، وإنما حسبنا أن نقول إن أبا الفلسفة الحديثة قد خالف أرسطو فى قوله بأن العلم للعلم ، وذلك

لأنه رأى أن المعرفة ليست هي الترضى الأوحى للعلم ، بل إن العلم يرمى أيضاً إلى توفير أسباب الراحة والسعادة للإنسان . ولكن المهم في الفلسفة الديكارتية كلها أنها تجمل من اكتشاف الفكر لقيمه الذاتية الأصل في كل بحث فلسفي . والفلسفة الحديثة لا تتوصل إلى حقيقة الفكر إلا عبر تجربة « الشك » ، فهي فلسفة نقدية تهتم بتخليص العقل من الأفكار السائدة والآراء المسبقة ، تمهيداً لإمداده بالمنهج السالم للبحث عن الحقيقة . وإذا كان ديكارت قد ثار على المنطق الصوري ، فما ذلك إلا لأنه قد وجد فيه السبب المباشر لتلك التزعات التوكيدية القطعية (Dogmatisme) التي طالما سادت لدى المدرسين في العصور الوسطى . وهكذا أراد ديكارت أن يضرب صفحاً عن سائر المعارف السابقة والأفكار السلم بها في العلم والفلسفة حتى يضع لنا منهجاً جديداً يسمح لنا بإقامة العلم والفلسفة على أسس يقينية يقينا مطلقاً .

ونحن نعلم أن نظرية المعرفة عند أرسطو كانت جزءاً من رسالته في النفس ، وهذه بدورها كانت جزءاً من الفلسفة ؛ هذا إلى أن أرسطو تصور الفلسفة الأولى (أو الميتافيزيقا) على أنها علم الوجود من حيث هو وجود ، والقيزاه أو الطبيعة على أنها علم لوجود الطبيعي ، والسيكولوجيا على أنها علم الوجود الحى الواعى . فالفلسفة الأولى (أو الميتافيزيقا) هي التي كانت تتمتع بالأولوية أو الصدارة عند أرسطو (والمدرسين من بعده) بالقياس إلى نظرية المعرفة . وأما عند ديكارت ، فإننا سنرى أن نظرية المعرفة هي التي ستمتص بالأولوية أو الصدارة بالنسبة إلى الميتافيزيقا ، نظراً لأن ديكارت يحمل العلم والفلسفة لاحتمين لمرحلة التفكير النقدي التي يهتم فيها الفيلسوف بدراسة المنهج وتحديد خطوات البحث العلمي . وتبعا لذلك فقد كرس ديكارت جانباً كبيراً من دراسته لوضع قواعد المنهج ، وخرج لنا من كل ذلك بمنهج رياضي يقوم على الحدس

والاستنباط ، ويجعل من الموضوع والتمايز وتسلسل الأفكار المعيار الأوحده لصحة الاستدلال . والقواعد الديكارتية في المنهج أربع : قاعدة اليقين : وخلصتها بمنحجب التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر ، وقاعدة التحليل : وقوامها تقسيم المشكلة التي تدرس إلى أجزاء بسيطة بقدر الحاجة ، وقاعدة التركيب : ومؤداها التلرج في المعرفة من البسيط إلى المركب ، وقاعدة الإحصاء أو التحقق : ومفادها عمل إحصاءات كاملة ومراجعات شاملة للتحقق من أن الباحث لم يفتل شيئاً .

ولئن كان ديكارت قد شك يادى ذى بدء في كل شيء ، إلا أن شكه لم يكن مذهبياً ، بل كان شكاً منهجياً تسيره إرادة تلمس الحقيقة . وهكذا بقي الشكاك في شكهم ، بينما استطاع ديكارت أن يثبت حقيقة الفكر بالاستناد إلى الشك . وحينما قال ديكارت عبارته الشهيرة : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، فإنه لم يرد بذلك أن يقدم لنا تدليلاً منطقياً بل هو قد أراد أن يضع بين أيدينا نموذجاً للعهدس الفلسفى البسيط الذى هو اليقين بيمينه . ومن هنا فإن دعامة التفكير الفلسفى عند ديكارت هى « الكوجيتو » Cogito الذى ينسب الأولوية للفكر ، ويبين لى أننى أقبض على وجودى نفسه فى صميم عملية التفكير . ولعل هذا هو ما عناء أحد مؤرخى الفلسفة الحديثة حينما كتب يقول : « إن الفلسفة الحديثة لم تقم على أسس متينة ، إلا حينما جاء ديكارت فجعل من « الفكرة » *Idee* الموضوع المباشر للوعى أو الشعور » .

• — ولكن ، إذا كان سيكون وديكارت قد احتفظا للفلسفة بلبابها العام الذى كانت تتصف به فى العصر القديم ، فإن فلاسفة القرن الثامن عشر قد ساولوا أن يفصلوا الفلسفة عن سائر العلوم ، وأن يقيموا بناءها باعتبارها علماً مستقلاً قائماً بذاته . والواقع أن المصور الحديثة قد شهدت حركات انشقاق

حتوية في داخل العلوم الفلسفية : فأنصل علم الطبيعة عن الفلسفة على يد كل من جاليليو (١٥٦٤ — ١٦٤٢) ونيوتن (١٦٤٢ — ١٧٢٧) ، وأنصل علم الكيمياء على يد لافوازييه (١٧٤٣ — ١٧٩٤) ، واستقل علم الأحياء على يد كلود برنار (١٨١٣ — ١٨٧٨) . — وأما موضوع الفلسفة باعتبارها علما مستقلا قائما بذاته فقد أصبح عند لوك هو « دراسة العقل البشري » ، وعند هيوم وبركلي هو « دراسة الطبيعة البشرية » ، وعند كوندياك هو « تحليل الإحساسات » . وهكذا انصرف الفلاسفة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر عن دراسة أصل الأشياء إلى دراسة أصل الأفكار ، فأصبحت الفلسفة بمثابة « إيدولوجيا » Ideologie أى مجرد علم يدرس الأفكار ؛ نشأتها وطريقة تكوينها ومدى ترابطها ... الخ .

ثم جاء كانت بفلسفته النقدية فخل على الميتافيزيقا — أو ما بعد الطبيعة — ورفض كلا من المذهب التجريبي الإنجليزى ، والمذهب اليقيني الرياضى الذى غادى به الديكارتيون . واعتراض كانت على المذهب التجريبي قائم على القول بوجود أحكام كلية ضرورية ، بينما يقوم اعتراضه على اليقيني الرياضى الديكارتى على القول بوجود تمييز بين الرياضيات والفلسفة ، أو على استحالة تطبيق المنهج الرياضى على التفكير الفلسفى . وفي هذا يقول كانت نفسه . « إن عالم الهندسة حينما يحاول أن ينقل منهجه إلى مجال الفلسفة فإنه إنما يحاول أن يبتنى قصورا من الورق ا » . وأما موضوع الفلسفة في نظر كانت فهو تحديد العناصر الأولية للمعرفة والعمل ، أو تحديد الأسس العقلية التى تقوم عليها حياتنا النظرية والعملية . وإن كان الفلاسفة نظرية وعملية معاً ، والفلسفة النظرية هى التى تمحدد الموضوعات وتعين طبيعته وتبين قوانينه ، بينما الفلسفة العملية هى التى « تحقق » هذا الموضوع بأن تنقله من مجال الفكر إلى مجال العمل . فالفلسفة النظرية هى علم

« ما هو كائن » بينا الفلسفة العملية هي علم « ما ينبغي أن يكون » .
وتبعاً لذلك فإن الأولى هي علم « الطبيعة » ، والثانية هي علم « الحرية » .
والفلسفة النظرية تنقسم إلى قسمين : علم للمطلق : وموضوعه دراسة للعالم الكلية
من حيث صورتها فقط ، وعلم لليتافيزيقا : وموضوعه دراسة تلك العالم الكلية
من حيث ملاتها ، أى في علاقاتها بالأشياء . وإنّما فإن موضوع المطلق هو
« الحق » ، وموضوع اليتافيزيقا هو « الواقع » *réalité* أو الوجود الحقيقي ،
من حيث إنّ هذا الوجود خاضع لقوانين عقلية أولية سابقة على التجربة . وعلى
ذلك فإن لليتافيزيقا الوحيدة التى يتقبلها كانت هي ذلك العلم الذى يدرس
القوانين الأولية للعقل ، في علاقاتها بالأشياء . والعقل في نظر كانت إنّما يدرك
الظواهر ، لا « الأشياء في ذاتها » ، فليس في استطاعة اليتافيزيقا أن تصل
إلى الفصل في حقيقة « المطلق » أو « المقول » أو « الشئ في ذاته » . ومن
هنا فإن كانت يقول إنّ العقل النظرى لا يستطيع أن يتوصل إلى إثبات وجود
الله ، أو حرية الإنسان ، أو خلود النفس ، ولو أنّ هذه كلها مصادرات
— أو مسلمات — *postulates* يستلزمها العقل العدلى في مجال الأخلاق .
وهكذا نجد أن الفلسفة عند كانت هي عبارة عن قد قوانين العقل والإرادة
هكذا أوليا *apriori* ، أعنى أنها قاصرة على قد العقل النظرى والعقل العملى .
وقد اتفق كانت مع لوك على ضرورة دراسة العقل ، ولكن بينا نجد أن لوك قد
حصر جهده في نطاق التجربة ، مقتصرأ على التجربة الذاتية أو الشعورية ،
فلاحظ أن كانت يسلّم أيضاً بوجبة نظر الذات أو الشعور ، ولكنه يصح
في الوقت نفسه إلى الكشف عن الشروط الأولية المطلقة للتجربة : فالموضوع
عند كل منهما هو العقل البشرى ، ولكن واحداً منهما يدرس العقل التجريبي ،
بينما يدرس الآخر العقل المجرد ^(١) .

(١) ارجع إلى كتابنا « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٤ ، المقدمة .

٦ - وأما لدى الفلاسفة اللاحقين لكانت ، فإن الفلسفة قد أخذت تميل إلى استعادة نفوذها وسيطرتها باعتبارها علماً كلياً شاملاً ، مع احتفاظها في الوقت نفسه بفرديتها واستقلالها ، باعتبارها علماً متمايزاً قائماً بذاته . وقد ذهب فشته Fichte — أحد هؤلاء الفلاسفة — إلى أن الفلسفة هي العلم السابق على شق العلوم : لأن سائر العلوم تسلم بمضمونها وصورتها دون فحص أو امتحان ، بينما تختص الفلسفة ببيان المبادئ المادية والصورية للعلوم ، فهي العلم الذي يدرس العلم من حيث المضمون والنهج على السواء . ولكن للفلسفة — باعتبارها علم العلم — موضوعها ومنهجها ، أو مضمونها وصورتها ؛ فهل نتجى إلى علم آخر لتبريرها ؟ هذا ما يرد عليه فشته بقوله إن علم العلم يبرر ذاته ، ومن ثم فهو العلم الذي ينحصر موضوعه في المبادئ الأولى . وهكذا نرى أن تعريف فشته للفلسفة لا يكاد يختلف عن تعريف أرسطو أو تعريف ديكارت مثلاً .

وأما عند شلنج وهيجل ، فقد استمدت الفلسفة طابعها الكلي العام ، وأصبحت دراسة للذات والموضوع معاً ، بيد أن كان كانت قد حصرها في النطاق الذاتي الخالص . ونحن نجد مثلاً أن هيجل يقول إنه ليس ثمة واقع من جهة ، وعقل من جهة أخرى ، أعنى أنه ليس ثمة ظاهرة من جهة ، وشئ في ذاته من جهة أخرى ، وإنما ليس ثمة غير « الفكر » الذي يضع كلا من الحقيقة والواقع . وتبعاً لذلك فقد خلط هيجل بين المنطق والليتافيزيقا ، ومزج العقل بالواقعي ، وجعل الفكر هو « للطلق » نفسه . وقد أدخل هيجل في مجال الفلسفة كلا من الطبيعة ، والقانون ، والفن ، والدين ، ولكنه قال إن كل هذه إنما هي مجرد مظاهر لتطور تلك « الروح » التي تتجسد الطبيعة وتتجلى من خلال التاريخ ، وفقاً لقوانين ضرورية كلية صارمة هي قوانين الفكر نفسه باعتباره « مطلقاً » . وقد تصور هيجل لتطور التاريخ منهجاً أطلق عليه اسم

« الديالكتيك » وهو عبارة عن « منطق ديناميكي » ذى أطوار ثلاثة هي « الموضوع » Thèse ، و « قبيض للموضوع » Antithèse وسركب الموضوع Synthese . ومعنى هذا السير الثلاثى للفكر (والتاريخ) أن العقل البشرى يبدأ بتقرير حقيقة ما (كأن يقول مثلاً إن الوجود موجود) ، لكى لا يلبث أن ينكر هذه الحقيقة (كأن يقول مثلاً إن الوجود غير موجود) ثم ينتهى به الأمر إلى سلب تلك القضية الإنكارية (بأن يقول مثلاً إن الوجود هو الصيرورة *la devenir* ، باعتبار أن الصيرورة مزيج من الوجود واللاوجود) . وقد حاول هيجل أن يطبق منهجه الديالكتيكى على شتى مظاهر التطور التاريخى ، فبين لنا كيف أن قوام الحياة البشرية — والوجود عموماً — هو الصراع والتناقض والتوتر والحركة المستمرة ، وثار على كل تلك النزعات الفلسفية القديمة التى لا تنظر إلى الوجود إلا على أنه حقيقة ثابتة مستقرة ^(١) .

٧ — أما عند كارل ماركس (١٨١٧ — ١٨٨٣) وأнсاره مثل إنجلز Engels (١٨٢٠ — ١٨٩٥) ولينين وستالين ، فإن المهم ليس هو وضع نظرية فلسفية لتفسير الوجود ، بل العمل على فهم التاريخ ومعركة القوانين الرئيسية التى يخضع لها تطور البشرية . وإن ماركس ليحمل بشدة على اللذاهب الميتافيزيقية ، فنراه يقول « إن الفلاسفة قد صرفوا همهم حتى الآن إلى تفسير العالم على شتى الوجوه ، ولكن بيت القصيد أن نعمل على تغييره » . وإذا كان قد وقع فى ظن الفلاسفة أن الأفكار هى التى توجه العالم ، فإنه لمن واجبا أن نبين لهم أن هذه الأفكار نفسها تتوقف على كثير من الشروط الاقتصادية ، وبالتالى فلذا المادة — لا الفكر — هى التى تفسر التاريخ . وليس التاريخ بأكله — فى نظر ماركس وإنجلز — سوى تاريخ الصراع القائم بين الطبقات نتيجة لبعض العوامل الاقتصادية . ولكن اهتمام الماركسيين بتحديد قوانين التطور

(١) ارجع إلى كتابنا « هيجل أو المثالية المأثفة » ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٧١ .
(الفصل الثالث : التهج المجلد) .

الاجتماعى والتاريخى لا يرمى إلى غرض نظرى بحت ، وإنما هو موجه منذ البداية نحو غاية عملية صرفة . ومعنى هذا أن تفسير التاريخ عندهم موجهٌ دائماً أبداً نحو العمل . والعلم — بصفة عامة — فى نظر الماركسيين ليس مجرد فهم أو نظر أو معرفة خالصة ، وإنما هو بالأحرى معرفة فاعلة تستحيل مباشرة إلى صناعة أو (تكنيك) . — وعلى الرغم من أن كارل ماركس يأخذ بالنهج الجدلى الذى سار عليه هيغل ، إلا أنه يرفض نزعة هيغل المثالية ، بدعى أن عالم الأفكار ليس إلا العالم المادى نفسه على نحو ما ينعكس من خلال العقل البشرى . وإذا كان هيغل قد جعل التاريخ يمشى على رأسه ، فإن من واجبنا الآن — فيما يرى ماركس وإنجاز — أن نجعله يسير على قدميه . وهذا هو السبب فى أن الماركسية قد اتجهت نحو « للمادية الجدلية » أو التاريخية ، بينمابقى الجدلى أو (الديالكتيك) عند هيغل مرتبطاً بنزعة العقلية المثالية .

وحيثما يتحدث الماركسيون عن « الديالكتيك » فإنهم يعنون به القوانين العامة لحركة العالم الخارجى والفكر البشرى معاً . والنهج الجدلى إنما يقوم أولاً وبالذات على الإيمان بأن أية ظاهرة من ظواهر الطبيعة لا يمكن أن تفهم على حدة ، وبالتالى فإنها لا تفسر إلا على ضوء ما يحيط بها من ظواهر . ولعل هذا هو السبب فيما لفكرة « الكل » أو « المجموع » من أهمية فى صميم الفلسفة الماركسية . وليس يعنينا هنا أن ندخل فى تفاصيل الفلسفة الماركسية ، ولكن حسبنا أن نقول إن هذه الفلسفة مادية تقول بالتشيز وتؤمن بالصيرورة *le devenir* ، وتفهم من « الديالكتيك » أنه دراسة ضروب « التناقض » الكامنة فى صميم الأشياء . والواقع أن فكرة « التناقض » *contradiction* (سواء فى الأشياء أم فى الفكر) هى التى قادت للفكرين الماركسيين إلى القول بأن للحقيقة طابعاً نسبياً مؤقتاً . فليس هناك حقيقة نهائية حاسمة غير قابلة للتشيز

في نظر دعاة الماركسية ، بل إن كل تركيب يضمه العقل البشري (وفقا للمنهج الجدلي الذي يتم فيه الانتقال من الإثبات إلى النفي ، ومن النفي إلى نفي النفي ، أي إلى مركب للوضع) إنما هو تركيب مؤقت سرعان ما يعود العقل البشري إلى إنكاره . وإذن فإن كل مذهب عفى أو فلسفى إنما هو مجرد لحظة من لحظات تاريخ الفكر في صميم الجهد الذي يقوم به من أجل تفسير العالم ، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يكون هو الحقيقة النهائية المطلقة . وليس ثمة أخلاق أبدية أو عدالة أبدية ، كما ظن الفلاسفة ، بل إن الأخلاق ما كانت في يوم ما من الأيام سوى « أخلاق طبقة (من الطبقات) » *une morale de classe* .

٨ — ولم تكن الماركسية هي الحركة الوحيدة التي قامت في القرن التاسع عشر حاملة على الفلسفة التقليدية ، بل لقد شهد هذا القرن أيضاً حملة أخرى ظهرت في فرنسا قبل الحركة الماركسية نفسها ، وتلك هي الفلسفة الوضعية التي وضع أسسها أوجست كونت *Auguste Comte* (١٧٩٨ — ١٨٥٧) ودافع عنها من بعد بعض تلاميذه وأشهرهم ليتره *Littré* . والرأى الذي يذهب إليه دعاة الوضعية هو أنه لم يعد ثمة موضوع للفلسفة التقليدية التي تريد معرفة كل شيء عن طريق العقل وحده ، وذلك لأن ما وراء الطبيعة هو — على حد تفسير ليتره — محيط هائل ليس لدينا لمبوره قارب ولا شراع . . . ولقد كان للفلسفة قديما حق الوجود ، لأن عناصر التجربة البشرية لم تكن بعد قد تمددت وتعمقت ، فكان في وسع عقل واحد أن يلم بها جميعاً ، وبالتالي فقد كانت الفلسفة هي العلم نفسه ! أما اليوم وقد تفرقت العلوم وانفصل كل منها عما عداه ، فلم يعد للفلسفة موضوع تقوم ببحثه ، خصوصاً وأن العلوم الوضعية قد استبدلتها من مجال الطبيعة ، كما أقصتها عن مجال النفس . وهكذا وجدت الفلسفة نفسها غير ذات موضوع ، فراحت تتسكع في ميادين خيالية لا فائدة

منها ولا طائل تحتها ! ولو أننا رجعنا إلى تاريخ الفلسفة نفسه — فيما يزعم دعاة الوضعية — لاصقنا من أن الفلسفة لم تستطع حتى الآن أن تجرز أى تقدم ، بدليل أنه قد مضت عليها حقب طويلة من الزمن ، ولكنها لم تتمكن حتى اليوم من الوصول إلى حلول نهائية حاسمة يرتضيها الجميع ، فضلا عن أنه ما يزال عليها حتى يومنا هذا أن تحدد موضوعها وأن تميز منهجها ! فإذا ما قارنا هذا المعجز الفاحش الذى اتسم به العقل النظري أو النظر العقل بالضد الباهر الذى أحرزه العلم الرضى أو العقلية العلمية ، أَلَيْسَ أن السبب فى ذلك هو أن البرهنة العقلية لا تكفى لمعرفة الواقع ، وبالتالي فلن الفلسفة لا تستطيع أن تبين بفسير العالم .

والواقع أن كل ما يمدو نطاق المعرفة الوضعية إن هو إلا مجهول لا سبيل للعقل البشرى إلى إمالة الانعام عنه . وكل قضية لا يمكن إرجاعها فى نهاية الأمر إلى مجرد تمييز عن واقعة عامة أو خاصة إنما هى قضية فارغة لا تحوى فى نظر العقل أى معنى حقيقى معقول . ومعنى هذا أن المجال الحقيقى للعقل البشرى إنما هو الوقائع والقوانين ، أعنى الظواهر وما يقوم بينها من علاقات ثابتة . وحينما يقول الوضعيون إن كل نظر عقلى فى « المطلق » L'Absolu هو أمر غير مشروع ، فإنهم يعنون بذلك أن كل معرفة إنسانية لا بد من أن تكون « نسبية » Relative . ولا يستند دعاة الوضعية فى قولهم بنسبية المعرفة إلى ضد العقل ، بل هم يستندون إلى تاريخ العلوم ، وقفا لقانون الأطوار الثلاثة الذى وضعه أوجست كونت . وخلاصة هذا القانون أن العلوم قد مرت بمرحلتين تمهيديتين قبل وصولها إلى المرحلة الوضعية فهى فى الطور الأول — ألا وهو الطور الدينى (أو اللاهوتى) — كانت تفسر ظواهر الطبيعة بإرجاعها إلى قوى غيبية ، أى بنسبتها إلى قوى فاعلة للطبيعة تتدخل بإرادتها فى صميم نظام الطبيعة .

ثم هي في الطور الثاني — ألا وهو الطور الميتافيزيقي — كانت تفسر الظواهر بردها إلى قوى مجردة أو مبادئ مطلقة ، كأن تفسر ظاهرة النمو في النبات بإرجاعها إلى قوة الإنبات . وأخيراً وصلت العلوم إلى الطور الوضعي فأصبحت تفسر الظواهر برابطها بعضها ببعض وفقاً لما تقدمه لنا التجربة من وقائع . وما يميز القرن التاسع عشر في نظر كونت إنما هو هذا الصراع القائم بين العقلية الوضعية والعقلية الميتافيزيقية ؛ وهو صراع لا بد من أن ينتهي حتماً بانتصار العلم الوضعي وهزيمة الفلسفة الميتافيزيقية ؛ أما إذا زعمت الميتافيزيقا نفسها أنها تقوم بمهمة التأليف والربط بين العلوم المختلفة ، أعنى أنها تقوم بدور « العلم الكلي » ، فلن دعاء الوضعية يردون على هذا الزعم بقولهم إن الفلاسفة الوضعية وحدها هي التي تستطيع أن تسد هذه الحاجة إلى تحقيق وحدة العقل البشري . حقاً إن العلوم متأيزة متباينة ، ولكنها ليست متباعدة متعارضة ، بل إنها بطبيعتها تنزع إلى تكوين كل واحد هو « العلم » ، ما دام من شأنها أن تكشف عما بين الظواهر من علاقات أو روابط . وإذن فلن مهمة الفلسفة الحقيقية إنما تنحصر في الكشف عن العلاقات والروابط التي توحد بين العلوم ، مع العمل على الجمع بين ما في تلك العلوم من مبادئ ونتائج . وإذا عرفنا أن العلوم تختلف بحسب درجة تجريدها وتعمدها ، أمكننا أن نقيم نظاماً طبقياً تصاعدياً ترتب فيه العلوم بحسب تجريدها وعمومها . وهكذا وضع أوجست كونت تصنيفه للعلوم ، فجعل الرياضات أولى العلوم ، نظراً لأن كل العلوم الأخرى تتوقف عليها وتستند إليها . ثم أعقبها بعلوم الفلك ، فعلم الطبيعة ، فعلم الكيمياء ، فعلم الأحياء ، إلى أن انتهى في أعلى السلم إلى علم الاجتماع أو علم المجتمعات البشرية . وليس هذا التصنيف — في نظر دعاء الوضعية — تصنيفاً تحكيمياً مفتعلاً ، وإنما هو تصنيف حقيقي يستند إلى تسلسل العلوم ويقوم على ما بينها

من علاقات متبادلة ، ويتلام في الوقت نفسه مع تقدمها التاريخي . وهكذا
يتبين أوجست كونت إلى القول بأن الفلسفة الوضعية هي الفلسفة الوحيدة
المشروعة ، لأنها تقوم على النهج الوضعي ، وتقتصر بحثها على دراسة ما بين
العلوم من روابط حقيقية ، وتلك هي الدراسة الوحيدة التي يمكن أن تنهض
بها الفلسفة .

فإذا ما عرضنا الآن بالتفصيل وجهة نظر الوضعيين إلى الفلسفة ، كان في وسعنا
أن نقول أولاً إن المشكلة التي تدرسها الفلسفة ليست هي المشكلة التي يدرسها
العلم ، وهذه الحقيقة وحدها كافية لتبرير قيام الفلسفة وتأكيدها حاجتنا إليها .
وعلى الرغم من أن المذهب الوضعي يريد أن يُجرّم على الإنسان ثمار شجرة
المعرفة ، فإن العقل الإنساني لا بد من أن يمد يده إلى هذه الفاكهة المحرمة ! هذا
إلى أن « التعميم » لا يبنى « التحليل » أو « التفسير » : فالتقانون الكلي العام
لن يكون سوى مجرد ظاهرة بالغة العموم يجمع بين سائر الظواهر الأخرى ،
نظراً لأنها تنطوي على ما هو مشترك بين كل تلك الظواهر . وعيناً يحاول
بعض العلماء أن يرتفعوا من قوانين إلى قوانين : فإيه لن يمكنهم مطلقاً أن
يصلوا إلى الأسباب الأولى أو الملل التصوي . وحتى إذا اكتمل عمل العلم
الوضعي ، فإن العقل لن يجد فيه مغنا وشفاء ، لأن العقل بطبيعته يريد العلم
بالكلي ، والطلق ، والضروري ، والمبادئ ، والملل . وتباً لذلك فإننا لا بد
من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى الخوض في مسائل ما بعد الطبيعة ، لأن كل
المشاكل التي تفرض نفسها على العقل ليست قابلة للحل عليها ، أو لأن التجربة
العلمية بطبيعتها ليست كافية لحل مثل هذه المسائل . أما إذا نظرنا إلى قانون
الأنوار الثلاثة الذي وضعه أوجست كونت لتفسير تقدم الإنسانية العلمي ، فإن
أول ما يروعا في هذا القانون هو أنه قانون عقلي أولي Apriori لا يبرره التاريخ ،
(٤ - مشكلة الفلسفة)

بدليل أن بعض الأكاديمين قد وصلوا إلى ضم الكثير من الحقائق الرياضية والفلسفية
فهما وضعيا ، كما أن بعض علماء الطور الوضئ كانوا أهل عقيدة أو أصحاب
مذاهب ميتافيزيقية . وربما كان مفهوم « الإنسانية » تمسها بوصفها « كلا » مجرد
مفهوم فلسفي لا يرتضيه أصحاب العلم الوضئ .

٩ - وأما في القرن العشرين فقد تملدت الاتجاهات الفلسفية ، واختلفت
وجهات نظر المفكرين إلى الملاقة بين العلم والفلسفة ، على الرغم من قيام بعض
المجلات العنيفة على التفكير الفلسفي ، فضلا عن ازدهار العلوم واتصال بعض
البحرسات العلمية عن الفلسفة . وقد شهد القرن العشرون انفصال كل من علم
النفس وعلم الاجتماع عن الفلسفة ، وإن كان التفكير الفلسفي قد ظل يسعوى
الكثير من البحرسات النفسية والاجتماعية ، كما أن الفلاسفة أنفسهم قد ظلوا
يفنون كلا من علم النفس وعلم الاجتماع بالكثير من الملاحظات القيمة والبحرسات
العنيفة . وإن كان عصرنا الحاضر قد حل بالكثير من التيارات العنيفة المعادية
لفلسفة ، وفي مقدمتها جميعا حركة « الرضية المنطقية » التي حل لوادها في البداية
أنصار « دائرة فينا » ، إلا أن هذا القرن أيضا قد زخر بالكثير من التيارات
الفلسفية الجديدة : كالنزعة البرجانية التي حل لوادها ولهم جيمس وجون ديوى ،
والنزعة الحيوية التي عبر عنها دلتاي وبرجسون ، والنزعة الفنونولوجية التي
اقرنت باسم هوسرل وماكس شرل ، والنزعات الوجودية الجديدة التي عبر عنها
في ألمانيا هيدجر وكارل يسبرز ، وفي فرنسا كل من جبريل مارسيل ، وجان پول
سارتر ، وميرلوبوتي . وبعد أن كان الوضعيون في القرن الماضي يظنون أن اختلاف
الفلاسفة فيما بينهم سوف يؤدي إلى القضاء نهائيا على الفلسفة والاكضاء بالعلم ،
جاء القرن العشرون فأكد زيادة حاجة العقل البشري إلى الفلسفة ، بدليل وفرة
الإنتاج الفلسفي المعاصر وتمدد التيارات الفكرية الراحنة ، حتى لقد صح ما قاله

كانت Kant من أن « سأم العقل البشرى من استنشاق هواء غير نقي ،
لن يدفعه يوما الى الامتناع كلية عن التنفس » !

ولو أننا نظرنا إلى الفلسفة للماصرة من حيث الشكل ، راعنا أن إنتاج
الكثير من الفلاسفة للماصرين مطبوع بطابع « التخصص » spécialisation
الذى يجعل من الفلسفة لغة نوعية خاصة لا تكاد تتفق فى شيء مع لغة أفلاطون
أو ديكارت (مثلا) . ولو أننا استقينا مؤلفات أصحاب المادبة الجدلية ودعاة
المذهب البرجائى ، لوجدنا أن معظم مؤلفات الفلاسفة للماصرين حافلة
بالاصطلاحات الجديدة والمفاهيم النامضة ، خصوصا لدى بعض أصحاب فلسفة
الوجود ، وعند أهل الوضعية المنطقية أيضا . وحسبنا أن تلقى نظرة على مؤلفات
هوسرل ، أو هيدجر ، أو سارتر نفسه ، حتى نتحقق من أن بعض القضايا
الفلسفية الجديدة التى ينادى بها دعاة القنومولوجية والوجودية إنما هى قضايا فنية
اصطلاحية تذكرنا من بعض الوجوه بقضايا أرسطو ، إن لم نقل ببعض
اصطلاحات المدرسين أنفسهم فى القرن الخامس عشر (مثلا) .

يبد أننا نلاحظ مع ذلك أن ثمة رد فعل واضح قد نشأ فى ألمانا هذه ضد
تزعة التخصص التى وسمت بطابعها الكثير من مؤلفات الماصرين فى الفلسفة ،
خافول الكثيرون أن يسيطروا القضايا الميتافيزيقية المفقدة ، وأن ينزلوا بالفلسفة
إلى مستوى الجمهور . وقد أسهم الفلاسفة أنفسهم فى تعميق الروح الفلسفية ،
فأقبلوا على تبسيط أفكارهم وإذاعتها بين الناس ، كما ساعد على ذلك أيضا تقرب
الفلسفة من الأدب وظهور روايات ومسرحيات تعبر عن بعض التغيرات الفلسفية ،
حتى لقد أصبحنا اليوم نرى بعض الفلاسفة يؤلفون للمسرح ، ويكتبون للسينما ،
وينشرون على الناس ألاميصهم ، فضلا عن أن المجلات الفلسفية قد أصبحت
مداولوة بين الناس كالمجلات الأدبية سواء بسواء . وليس أدل على إقبال الجمهور

على الاطلاع الفلسفى من وفرة الإنتاج الفكرى فى معظم بلاد العالم ، حتى لقد ورد فى القائمة السنوية التى أصدرها لل معهد العالمى للفلسفة سنة ١٩٣٨ (مثلاً) أن عدد الكتب الفلسفية التى ظهرت فى ذلك العام قد زاد عن سبع عشرة ألف كتاب ! وهذا الإنتاج الضخم إن دل على شئ فإنه يدل على أن المشكلات الفلسفية قد تزايدت بما لم يسبق له نظير ، كما أن الوعى البشرى نفسه قد أصبح أكثر على فهم دور الفلسفة فى صميم الحضارة الحديثة . وقد لا نقال إذا قلنا إن العصر الذى نعيش فيه يعد من أخصب العصور الفلسفية وأعناها ، كما تشهد بذلك النزعة المائلة التى تشتهلها الدراسات الفلسفية فى معظم جامعات العالم

وثمة طابع شكلى آخر يميز الفلسفة المعاصرة أيضاً ، وهو تقارب المفكرين واتصالهم اتصالاً مباشراً عن طريق المؤتمرات الفلسفية ، والتبادل الثقافى ، وتنظيم العلاقات بين الجامعات المتعددة (فى الشرق والغرب معاً) . وقد شهد مطلع القرن العشرين عدة مؤتمرات فلسفية متوالية استطاعت أن تقرب بين مفكرين مختلفى النزعات ، مما عمل على تحقيق ضرب من « التواصل الروحى » بين العقليات الفلسفية المتباينة^(١) ولأزالت المؤتمرات الفلسفية ، والتدوات الثقافية ، والمساجلات الفكرية التى تتطارعها الصحف والمجلات ، تعمل عملها فى التقريب بين النزعات المتصارعة ، والتيارات المتصارعة ، والاتجاهات المتباينة . وبدأن كان الفلاسفة يعيشون فى عزلة أو شبه عزلة ، أصبحنا نرى اليوم أن المشتغلين بالدراسات الفلسفية والنفسية والاجتماعية لم يعودوا يجدون حرجاً فى أن يتدارسوا المشكلات بروح الفريق الرياضى للتعاون ، أعنى فى جو مليء بالوودة والإخاء . ولاشك أن قيام المجلات العالمية والوريات الدولية قد أدى إلى امتزاج الحضارات المختلفة ، فلم يعد من النادر أن نجد فى مجلة واحدة بحوثاً فلسفية لمفكرين

(١) سيحدث فى مونتريال بكندا (خلال الفترة من ٢٩ أغسطس إلى ٣ سبتمبر سنة ١٩٧١) أحدث مؤتمر فلسفى عالمى ، وسيكون موضوع مناقشته هو « التواصل » .

مختلفين ذوى جنسيات متباينة ، ولغات متنوعة ، وعقليات مختلفة . وهذه كلها عوامل فعالة أدت (ولا زالت تؤدي) إلى تداخل التيارات الفلسفية واتصالها بشكل مباشر ، مما لم نعهده من قبل فى أى عصر من العصور منذ نشأة الفلسفة الحديثة .

ونظرا لهذا التقارب الشديد بين التيارات الفلسفية المعاصرة ، فقد نشأ من احتكاك الآراء بعضها ببعض تأثير وتأثر عملا على ظهور فلسفات جديدة مثل فلسفة الوجود التى استمدت عناصر نموها من مصادر متعددة (كالنزعة الفئومولوجية ، وفلسفة الحياة ، والاتجاه الميتافيزيقى الحديث ... الخ) . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الوضعية المنطقية ، فإنها مدينة بلا شك لكل من الفلسفة التجريبية التقليدية ، والنزعة الواقعية الحديثة ، والدرسة الفئومولوجية ، فضلا عن تأثيرها بمحركة قد العلم . وعلى كل حال ، فإن مؤلفات الفلاسفة المعاصرين تظهرنا بوضوح على أنه لم تمد هناك عزلة فلسفية ، بل أصبح العالم الفيلسفى فى اتصال مستمر واحتكاك دائم ، كما أصبح للفكر من المختلفون يجدون أصداء هامة لأذهابهم خارج موطنهم الأصلى ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى النزعة الفئوماسية الجديدة Néo-thomisme التى أصبح لها ممثلون مختلفون فى كل من فرنسا وبلجيكا وإيطاليا وأسبانيا والنمسا وإنجلترا وأمريكا ، أو كما هو الحال بالنسبة إلى الوجودية التى لقيت لها أشياء فى غير موطنها الأصلى ، فانتشرت دعوتها فى فرنسا وإنجلترا وأمريكا ، وترددت أصدائها حتى لدى بعض المفكرين العرب .

١٠ — فإذا ما حاولنا الآن أن نلخص بإيجاز موقف المفكرين المعاصرين من الفلسفة ، ألفتينا أن التنايلية العظمى منهم تحاول أن تقرب الفلسفة من الإنسان ، وتنادى بأن الوظيفة الأساسية للفيلسوف هى أن يحل مشكلة المصير البشرى . فلم تمد الفلسفة تخلق فى سماء المجردات ، وإنما أصبحت تضىء بحل

مشكلات الإنسانية ، وتهم بإلقاء الأضواء على مواقف كائنات مُشَخَّصَةٍ من دم
ولم . ومن هنا قد ذهب دعاة النزعة البرجماتية Pragmatism (مثلا) إلى أن
الفلسفة إنما هي من روافد الحضارة ، وأنه لا بد لنا أن نجعل منها دراسة
ديناميكية مرنة لا تقبل الأفكار المجردة المطلقة ، بل تبحث دائما عن المعنى
أو للشخص concreto وهكذا عارضت الفلسفة العملية الروح المذهبية والنزعة
الثابتة على السواء ، لأن كلا منهما قد اشتغلت في التفكير المجرد حتى اغلقت
صحتها بالواقع . ولئن كان بعض الفلاسفة البرجمانيين قد سغروا من الميتافيزيقا ،
حتى قد ترددوا أقوال خصومها الذين كانوا يزعمون أن « الفيلسوف الميتافيزيقي
أشبه ما يكون برجل أعمى يبحث في جبرة مظلمة عن قبة سوداء لا وجود لها ! » ،
إلا أن ولیم جیمس نفسه قد ذهب إلى أن العلم والميتافيزيقا والدين تكونون
جما عضويا واحداً يمكن تسميته باسم « الحكمة » . والفلسفة عند البرجمانيين
تحقق الترابط فيما بين العلوم ، وتقدم لنا من مجموع الحقائق العلمية المتناثرة
حقيقة كلية شاملة . ولما كان محك صدق الأفكار إنما هو « التجربة » بمناها
الواسع ، فإن الفلاسفة البرجمانيين ينادون بالتجربة المتطرفة ، ويرفضون كل
فكرة لا تؤدي إلى خدمة عملية ، سواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة .
ولكن ولیم جیمس يعود فيقول إن الفلسفة متوقفة على مزاج كل منا ، تجربيا
كان أم عقليا ، مضافا أن أم متشائما ؛ وبهذا المعنى تصبح الميتافيزيقا عملا فنيا
تتصرف مهمته في جعل الأشياء موافقة لأمرجتنا . فالميتافيزيقا عند ولیم جیمس
هي أشبه ما تكون بقصيدة تستمد وحدتها وجمالها الفني من خيال صاحبها ،
وبالتالي فإن القرابة وثيقة بين الفيلسوف والشاعر ؛ بيد أن هذا لا يعني أن نلحق
الفلسفة بالفن ، وإنما لا بد لنا من أن نربط الفلسفة بالواقع والتجربة والإنسان .
وإن ديوى لبشكنا في قيمة تلك الدراسات العامة التي تشغل بعض

اليتافيزيقيين ، حينما يبحثون مثلا في مشكلة المعرفة بصفة عامة ، فيساءلون مثلا
حما إذا كانت المعرفة ممكنة . وليس من شك (فيا يرى ديوى) أن عالم الطبيعة
محق حين يبحث عن القوانين العامة للحركة ، ولكن من للتأكد أن اليتافيزيقي
ليس على حق حينما يبحث عن الحركة بصفة عامة . فالفيلسوف اليتافيزيقي يثير
كثيراً من المشكلات المقيمة التي لا تقبل الحل . وديوى لا يقتصر على القول
مع الومضيين بأن مثل هذه المشكلات هي أشياء مشكلات ، بل هو ينهب
إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنها صيغ مَرَضِيَّة *diseased formulations* .
ولا سبيل إلى التخلص من أمثال هذه المشكلات (في رأى ديوى) إلا بالرجوع
إلى الميول الأصلية التي عملت على نشأتها . . .

أما دعاء الومضية الحديثة ، فإنهم يستبعدون من مجال الفلسفة كلا من
اليتافيزيقي والأخلاق المعيارية ، لكي يحلوا منها مجرد دراسة علمية لبعض المفاهيم
أو الرموز اللغوية . وحيثهم في ذلك أن القضايا اليتافيزيقية هي أقوال جوفاء
خالية من كل معنى ، ما دامت لا تمت إلى القضايا المنطقية المفهومة بأى سبب ،
فلا معنى إذن لدراسة المطلق أو الشيء في ذاته أو الوجود أو العدم أو ماهية
الرابطة الميائية أو القيم المعيارية ... إلخ . وليس في استطاعة الفلاسفة اليتافيزيقيين
أن يعالجوا هذا النقص في تفكيرهم ، حتى ولو عمدوا إلى مراجعة مصطلحاتهم ،
وتوخى الدقة في تعبيراتهم ، لأن الفرض القوي تهدف إليه اليتافيزيقي هو الذى
يحصل قضاياها خلواً من كل معنى . ألا ترى اليتافيزيقي إلى الكشف عن معرفة
مجاورة للحس ، فتعالوا أن تصف لنا أشياء تعلو نطاق العلم التجريبي ؟ ولكن ،
أليس معنى أية عبارة إما أن ينحصر في مجموع العمليات التي تتحقق بها من جهة
تلك العبارة ؟ فكيف يمكننا إذن أن نختبر بعبارة مفهومة عن شيء يعدو دائرة
التجربة ، ولا يقبل التحقق على الإطلاق ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن نقول
إن قضايا اليتافيزيقي إن هي إلا قضايا زائفة أو أشياء قصايا ، ما دامت لا تستند

إلى العلم التجريبي ، فضلا عن كونها ليست قضايا تحليلية ؟ ... أما أحكام
القيمة التي يصدرها فلاسفة الأخلاق فإنها في نظر الوضعيين المنطقيين عبارات
فارغة ، لأن كل من يحلل من القيمة مياراً ، قد تجاوز دائرة التجربة التي
هي محك كل شيء . ومعنى هذا أنه إذا لم تكن الأحكام الأخلاقية والجمالية
مجرد أحكام مجريبية قائمة على الواقع ، فإنها لا يمكن أن تنطوي على أى مدلول .
وهكذا يرفض دعاة الوضعية المنطقية سائر العلوم المياريّة ، كما سبق لهم أن رفضوا
المتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة ، لكي يستبقوا من المواد الفلسفية جميعاً علماً
واحداً هو « المنطق » ، بوصفه وسيلتنا إلى فهم العلم . وإنّ فإن الفلسفة
عند الوضعيين المناطقة لا تكاد تمدو التحليل اللغوي والدراسة المنطقية
للمفاهيم العلمية .

أما الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون ، فإنه يفرق بين العلم والفلسفة ،
بدعوى أن دائرة العلم هي الكم والامتداد والمكان ، في حين أن دائرة الفلسفة
هي الكيف والتوتر والزمان . حتّى إن كلا منهما ينطوي على معرفة مطلقة ،
ولكن العلم معرفة مطلقة بالجماد ، في حين أن الفلسفة معرفة مطلقة بالحي .
ولا بد للعلم والفلسفة من أن يختلفا موضوعاً ومنهجاً ، ولكنهما لا بد من أن يتلاقيا
عند نقطة مشتركة هي التجربة . ولا يريد برجسون للفلسفة أن تتحقّق في سماء
المجردات ، بل هو يرى أنه لا بد لها من أن تحنو حذو العلم فتسود إلى الواقع
لكي تقوم بدراسة الظواهر . وإذا كان كثير من الفلاسفة قد درجوا على الاتّصال
من التصورات إلى الواقع ، فإن برجسون يريد للفلسفة أن تنتقل من الواقع إلى
التصورات . وذلك لأننا حين نحاول فهم الوجود عن طريق طائفة من المفاهيم
العقلية ، فإننا لا بد من أن تنتهي إلى مذاهب ميتافيزيقية متناقضة ، قوامها تفسير
الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستعملها المرء للتصرف في المادة .
ولكن « الصور » : في رأى برجسون لم يُحسّل للنظر أو المعرفة ، بل للعمل

أو القتل ؛ فلا سبيل لنا إلى اختراق الواقع إلا عن طريق ضرب من « الحدس » الذى قلب فيه الاتجاه المادى لشاطنا التفكيرى العلى . وحين يتحدث برجسون عن « الحدس » l'intuition فإنه ينفى به ضرباً من المعرفة المباشرة التى تنفذ فيها إلى صميم الموضوع ، بدلا من أن نكتفى بدراسته من الخارج أو عن بُعد . وبالتفانيقا الحق إنما هى ذلك الجهد الحدسى الذى قوم فيه بضرب من الفحص الروحى ، فننفذ إلى أحماق الواقع ، محاولين أن نسمع ضربات قلبه ! والفارق فى رأى برجسون بين الفيلسوف والعالم ، أن الفيلسوف ينظر إلى الواقع نظرة صداقة وتماطف ، فى حين أن العالم لا بد من أن ينظر إلى العالم نظرة مأوفا الاحتراس والتعزز . فالعالم فى صراع دائم مع الطبيعة ، وهو مضطر — كما قال بيكون — إلى أن يطعم الطبيعة ويخضع لها ، حتى يتسنى له أن يسيطر عليها ويتحكم فيها ؛ وأما الفيلسوف فإنه لا يطعم ولا يأمر ، بل هو يسعى دائما إلى أن يصادق ويشارك ويتماطف . وهذا « التماطف » فى الحقيقة هو ما أطلق عليه برجسون اسم « الحدس » . فالمعرفة الحدسية بهذا المعنى هى تلك المعرفة المباشرة التى تمرق حجب الألفاظ وشباك الرموز ، لكى تنفوس فى طيات الواقع ونغمض مباشرة إلى باطن الحقيقة . . . والفلسفة هى فى صميمها عملية انتباه شاقة نستغنى فيها عن شتى الرموز ، لكى نغمض إلى المصدر الأسمى نفسه ، محاولين أن ننفذ إلى صميم حياته الباطنة ، فلا نلبث فى النهاية أن نلبس الواقع لباساً يحىء « على قدّه » ! وتبعا لذلك فقد انتهى برجسون إلى القول بأننا نستطيع عن طريق الحدس — تلك الملكة الفاتحة للعقل — أن نتوصل إلى حل الكثير من المشكلات الميتافيزيقية التى ظلت حتى الآن مستعصية على الحل ^(١) .

(١) ذكرنا لإبراهيم : « برجسون » (ضمن مجموعة نوابع الفكر الغربى) ، الفاعرة ، دار المعارف ، ١٩٦٨ ، الفصل الثانى ، التهج الحدسى ، ص ٣٣ — ٣٥ .

١١ - وأما عند فلاسفة الوجود فإن مهمة الفلسفة إنما تنحصر في تحرر الإنسان بما هو متصور عقلياً ؛ من أجل وضه وجهاً لوجه أمام وجوده الخاص بوصفه كائنًا حراً يتوقف مصيره على قراره الشخصي . فليست الفلسفة شيئاً دخليلاً على الوجود البشري ، بل إن فعل التأمل لا يكاد يفصل عن فعل الوجود . ومعنى هذا أن وجودنا لا يمكن أن يفصل عن تساؤلنا عن معنى وجودنا ، لأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى لا يمكن أن يتقبل وجوده كواقعة محضة . والسؤال الميتافيزيقي عند يسبرز (كما هو الحال عند هيدجر) هو ذلك السؤال الذى يضمنا نحن أنفسنا موضع السؤال . ونحن لا نستطيع أن نتأمل دون أن نصطدم باللامعقول ، فإن العقل لا يقوم بدون نقيضه ؛ ذلك النقيض الذى لا سبيل إلى قهره أو التغلب عليه ، لأنه هو الشرط الأساسى لكل تأمل . ولهذا يقرر يسبرز (سائراً في هذا على نهج كيركجارد ، الأب الروحي لنكل فلاسفة الوجود) إنه عبثاً يحاول بعض الفلاسفة أن يحيلوا الوجود إلى « معقولة » محضة ، فإنهم لا بد من أن يجدوا أنفسهم مضطرين إلى أن يتكروا فجوة في صميم مذهبهم لهذا « اللامعقول » الذى لا سبيل إلى تصنيته نهائياً^(١) وعلى الرغم من تلك الحرب الضروس التى صورها لنا كيركجارد بين الفكر والوجود ، أو بين الكوجيتو Cogito والكيونة Sum ، إلا أن فلاسفة الوجود لا يريدون أن يقلعوا عن البحث في « الوجود » ، لأنهم يشعرون بأن فعل التأمل مائق لفعل الوجود نفسه . حقا لقد قال كيركجارد (معارضاً مقالة ديكارت) : « إنه كلما زاد تفكيرى قل وجودى ، وكلما زاد وجودى قل تفكيرى » ، ولكن من المؤكد حتى بالنسبة إلى كيركجارد نفسه أنه ليس

Karl Jaspers : "Reason and Existenz", translated by (١)
W Earle, 1950, Noonday Press, pp. 19-20.

ثمة وجود حقيقى إلا إذا كان ثمة تأمل للوجود أو تفكير فى الوجود ، لأنه لا بد للرد من أن يضم فى حقيقة واحدة مؤتلفة فعل الوجود وفعل الفكر معاً . وإن فلاسفة الوجود لم أدرى الناس بما هنالك من تناقض بين الفكر والوجود ، ولكنهم حريصون على استبقاء « الوجود » (مهما كان من تناقضه ونحوه) لأنهم يعلمون حق العلم أن هذا الصراع الدام بين الفكر والوجود هو ما يكون مصمم الحياة البشرية نفسها^(١) .

لقد كان الأقدمون يقولون إنه ينبئ لنا أن نحيا أولاً لكي نتفلسف ثانياً ، وأما فلاسفة الوجود فإنهم قد جالوا الفلسفة ملازمة للحياة ، معاقبة للوجود ، باطنة فى مصمم فعل « الكينونة » الذى يقرر الإنسان بمقتضاه أنه « موجود » . ولعل هذا هو ماعناه هيدجر حيناً قال إن الفلسفة لا تنبثق على حين فجأة فى صدر الوجود البشرى ، وإنما الأذى إلى الصواب أن يقال إنها متطابقة مع الوجود نفسه . . . فليس الفكر مجرد صفة جوهرية للوجود ، بل الوجود هو بمعنى ما من المعانى فكر . ولهذا يقرر هيدجر أن العلاقة وثيقة بين الحياة والتفلسف ، مادام الوجود بالنسبة إلى الإنسان إنما يعنى الانشغال بالوجود والتزوع نحو الوجود . وقد تنوهم أن الفكر علاقة تقوم بين ذات حرة لا زمانية وبين موضوع نحاول أن نفرض أسرارها ، ولكن الحقيقة أننا لا نفهم الوجود المأم إلا من خلال وجودنا نفسه . فالأنطولوجيا فى نظر هيدجر هى وجودنا نفسه . والفلسفة هى عملية فهم الوجود التى تتحقق من خلال حركة « التتالى » المستمرة المبررة عن مصمم وجودنا .

Jean Wahl : "La Pensée de L'Existence", Flammarion, (١)
Paris, 1950, pp. 25 & 69.

ومها يكن من شيء ، فإن التفكير الفلسفى قد اكتسب أهمية حيوية
على يد الوجوديين ، إذ أصبحت الفلسفة عندئذ بمثابة الجواب الذى يقدمه
للوجود البشرى لما توجه إليه الحياة من أسئلة . ولا شك أن إنسان المجتمع الغربى
قد عاصر فى الثلاثين سنة الماضية أزمت حضارية هامة كانت تستلزم تنويراً
جوهرياً فى أسلوب حياته ، فلم يكن بد من أن يعيد الفلاسفة الغربيون النظر
فيما بين أيديهم من حلول ، حتى يتسنى لهم أن يواجهوا مشكلات حضارتهم
على الوجه الأكمل . وهكذا ظهرت فلسفة الوجود لمواجهة نوعين من المشكلات :
مشكلات تتعلق بالأزمات والثورات والحروب التى زخر بها النصف الأول
من القرن العشرين ومشكلات أخرى ترتبط بالإمكانيات والقدرات والاختراعات
التي حققها للإنسان تقدم العلم الحديث . فلم تعد للمشكلة الفلسفية الكبرى بالنسبة
إلى الإنسان هى مشكلة وجوده الشخصى (كما كان الحال بالنسبة إلى بعض
شخصيات الرواى الرومى دستوفسكى) ، بل أصبحت المشكلة الكبرى
مشكلة الإنسانية بأسرها . والواقع أن الإنسانية اليوم قد أصبحت تعلم أنها
إذ كانت ما تزال على قيد البقاء ، فذلك لجرد أنها قد ظهرت بطريق الصدفة
على مسرح الوجود ، بل لأنها قد اتخذت قرارها وآلت على نفسها أن تظل
على قيد البقاء . فليس ثمة « جنس بشرى » (على حد تعبير جان بول سارتر) ،
بل هناك إنسانية أخذت على عاتقها أن تنصب من نفسها حارساً على القنبلة
الذرية ، وأن تضطلع بمسئولية حياتها وموتها . وحينما يقول زعيم الوجودية
الفرنسية إن الجماعة البشرية هى بلا شك فوق مستوى الملكية الطبيعية ، فإنه
يعنى بذلك أنه قد أصبح على الإنسانية فى كل لحظة ، بل فى كل دقيقة ، أن ترتضى
الحياة ، وتوافق على الاستمرار فى البقاء . وهذه الحقيقة التى يستشعرها إنسان القرن

المشرى في جزع وقلق إنما هي بينها مشكلة الفيلسوف الوجودى . وهكذا
تخلصُ إلى القول مع سارتر بأن مشكلة الفلاسفة اليوم قد أصبحت هي مشكلة
الوجود الإنسانى نفسه ، مادام وجود الإنسان قد أصبح يتوقف على قراره
الشخصى نفسه^(١) .

Cf. R. Garandy : "Perspectives de L' Homme.", Paris, (١)
P. U. F, 1959, pp. 3-5.
& Jean-Paul Sartre : "Les Temps Modernes" No 1, Présentation.

الفصل الثاني

معاني الفلسفة

١٢ — إذا كنا قد تعقبنا في الفصل السابق تطور مفهوم الفلسفة عبر
المصور المختلفة ، فربما كان من واجبنا الآن أن نحاول تعريف الفلسفة ، أو تحديد
موضوعها ، بالاستناد إلى هذا الرض المذهب لتطور التفكير الفلسفي .
وهنا قد يبادر البعض إلى القول بأن الفلسفة علم لم يتعدّد موضوعه بعد ، بدليل
أن الفلاسفة أنفسهم لا زالوا جاهلين بموضوعهم ، متقسمين حوله . وردّنا
على هذا الاعتراض أن اختلاف الفلاسفة في تعريفهم للفلسفة لا ينفي مطلقاً أنها
لا تملك موضوعها الخاص ، بل هو يدلّنا فقط على تمدّد يتابع الفلسفة في صميم
الخبرة البشرية . فالفلاسفة يجمعون على ضرورة السعي نحو العقول ، ولزوم الكشف
عن معاني الأشياء ، وأهمية البحث عن قيمة الحياة الإنسانية ، ولكنهم يختلفون
حول مصادر هذا البحث ، ووسائل ذلك الكشف ، وطبيعة تلك الرحلة الفلسفية
التي يقوم بها الإنسان في مطاردته للحقيقة . ولما كانت التجربة الإنسانية
هي من السّعة بحيث قلما يستطيع مذهب أن يستوعبها ، فإن فهم الفلاسفة لدلالة
حياتهم الروحية قد اختلف باختلاف أتماط خبراتهم . وهكذا تعدّدت مشكلات
الفلاسفة ، وتنوعت حلولهم ، بينما بقي لديهم جميعاً اهتمام واحد آنف بينهم وجمع
شملهم ، ألا وهو الاهتمام بالحقائق الكبرى التي يمش عليها الإنسان في صميم
حياته الروحية . ولولا هذا الإيمان الراسخ بخطورة للضنون الروحي للحقيقة
الفلسفية ، لما قامت للفلسفة أدنى قائمة ، ولما كان في استطاعة الفلاسفة حتى ولا أن
يتلاقوا فوق صعيد واحد .

والواقع أنه مهما تفرقت كلمة الفلاسفة حول موضوع الفلسفة ، ومنهجها ، وغايتها ، فإن الكل يُجمع — أو شبه يجمع — على القول بأن التصلف هو ضرب من النظر العقل الذى يهدف إلى معرفة الأشياء على حقيقتها . ولعل هذا هو ما حدا بالفيلسوف الأمبريكي المعاصر رويس إلى القول بأن « المرء يتصلف حينما يفكر تفكيراً قديماً فى كل ما هو يصدد عمله بالعقل فى هذا العالم . حقاً إن ما يصدقه الإنسان أولاً وقبل كل شيء إنما هو أن يحيا ؛ والحياة تنطوى على أهواء ، وعقائد ، وشكوك ، وشجاعة ، ولكن البحث النقدي فى كل هذه الأمور إنما هو الفلسفة بعينها » ومثل هذا القول إن دل على شيء فإِنما يدل على أن الفلسفة — بمعناها العام — إنما هي « حياة ، وقد للحياة ؛ أو حياة ، وتحليل للحياة ؛ أو حياة ، وتعلم للطريقة المثلى فى الحياة » . ولهذا فقد ارتبط مفهوم الفلسفة منذ البداية بمبادئ الحكمة ، والتوجيه ، والكمال الخلقى ، حتى لقد كتب أحد فلاسفة الإسلام يقول : « إن الفلسفة تنقسم إلى قسمين : الجزء النظرى ، والجزء العملى . فإذا كمل الإنسان بالجزء النظرى والجزء العملى ، فقد سعد السعادة التامة . . . والكمال الأول النظرى منزلته منزلة الصورة ، والكمال الثانى العملى منزلته منزلة المادة . وليس يتم أحدهما إلا بالآخر ، لأن العلم مبدأ ، والعمل تمام ؛ وللبدا بلا تمام يكون ضائعاً ، والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلًا^(١) » . . . فليست الفلسفة فى أصلها نظراً عقلياً مجرداً ، أو تسليّة ذهنية يُرضى بها الإنسان مهله إلى التشوف وحب الاستطلاع ، بل هي بحث عن أكثر الحقائق أهمية فى حياة الإنسان الروحية ، وسعى نحو توجيه السلوك فى ضوء تلك الحقائق .

١٣ — ولو أننا عدنا إلى التراث الفلسفى القديم ، لألفينا أن الفلسفة

(١) « تهذيب الأخلاق » : لابن مكيه ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، طبعة محمد طي

قد فهمت بمعنى عمل - أخلاق ، فكان معناها « حكمة الحياة » ، وكان الفيلسوف هو الرجل الذى يوجه حياته فى ضوء ما يقضى به العقل . وتبعاً لذلك فقد كانت الصلة وثيقة دائماً أبداً بين النظر والعمل : إذ كانت الفلسفة التقليدية لا تتنعم بالمعرفة ، بل تحاول أيضاً تنظيم الحياة ، وتحقيق السعادة . ولا زال كثير من المفكرين - فى أيامنا هذه - يعتقدون أن الفلسفة لا تعلمنا كيف نشكر لحسب ، بل تعلمنا أيضاً كيف نحيا . وأصحاب هذا الرأى يؤمنون بأن الفلسفة الحق لا يمكن أن تكون مجرد معرفة نظرية ، بل هى « فن حياة » أيضاً . وليس معنى هذا أن هؤلاء ينكرون قيمة النظر المجرد ، وإنما هم حريصون على ربط الصناعة النظرية بالصناعة العملية ، مادامت الفلسفة منذ البداية علماً وعملاً ، أو معرفة وحياة . والحق أن « المعرفة » فى نظر دعاة هذا الرأى شرط أساسى للحكمة : فإننا لا نفلسف إلا حين نبحث عن معنى الحياة والعالم ، وحين نحدد لأنفسنا موضعاً فى صميم الكون ، قاصدين من وراء هذا كله أن نعرف على أى وجه ينبغي لنا أن نحيا . ومعنى هذا أن المعرفة العقلية هى سبيلنا إلى السعادة ، مادامت « الحكمة » هى النور العقل الذى نسير على خطاه فى ظلمات هذه الحياة الدنيا .

ولو أننا استرجعنا فهم أفلاطون ، أو الرواقيين ، أو ديكارت ، أو البرهانيين ، أو غيرهم للفلسفة ، لوجدنا أن هؤلاء جميعاً يحملون من الفلسفة محاولة لبناء إنسان جديد ، ويهتمون بتأكيد الدور الجيوى الذى تقوم به الفلسفة فى تنظيم الخبرة البشرية . ولعل من هذا القبيل أيضاً ما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسى للماصر موريس جاونتل حينما كتب يقول : « إننا نستطيع أن نلج فى الجهد الفلسفى منضمرين متمايزين متأسكين : معرفة نظرية بالحقيقة الحقيقية ، وحلاً عملياً متيناً لمشكلة الصير الإنسانى . وقصارى القول إن الفلسفة قاعدة للحياة والخلق تستند إلى يقين عقلى » . « فالفلسفة - فى نظر هذا المفكر للماصر - تشجع حاجة

إنسانية مزدوجة : حاجة إلى التنظيم النهجي ، والتسلسل العقلي ، تملها علينا الرغبة في تكوين نظرة شاملة استيعابية إلى الوجود ؛ وحاجة إلى تحديد مكانة الوجود للفكر والكشف عن سر وجوده في الكون ، تملها علينا الرغبة في إزاحة النقاب عن أحجية المصير البشري ، والعمل على تحقيق « النجاة » (أو الخلاص) له في هذه الحياة الدنيا .^(١)

وهذا برجسون نفسه يقرر في موضع ما من الواضح أنه إذا لم يكن في استطاعة الفلسفة أن تبتثني بشيء عن تلك المشكلات الخطيرة التي تثيرها الإنسانية ، فإنها لن تستحق منا عناء ساعة واحدة قضيتها في التأمل والتفكير . ويمضى لويس لافل (خليفة برجسون) إلى حد أبعد من ذلك فيقول « إنه ليس ثمة مشكلة يمكن أن تكون أشد خطورة بالنسبة إلى الإنسان من مشكلة الوعى الذى يستطيع أن يحصله عن نفسه ، وعن معنى وجوده ، وعن مكانته الخاصة في الكون ؛ وهذا كله إنما هو موضوع الفاسفة » . فالمشكلة الرئيسية للفاسفة — في نظر لافل — إنما هي مشكلة المصير البشري . وربما كان في وسعنا أيضاً أن نقرب من هذه النزعة وجهة نظر المفكر الفرنسى أليير كامو حين يقول في كتابه « أسطورة سيزيف » : « إنه ليس ثمة سوى مشكلة فلسفية واحدة يمكن أن تعدّ جدية بحق ، وتلك هي مشكلة الانتحار . ولو استطعنا أن نحكم ما إذا كانت الحياة جديرة بأن تماش أم لا ، فقد أجبتنا على المشكلة الرئيسية في الفلسفة . »^(٢) فهؤلاء المفكرون جميعاً يفهمون الفلسفة على أنها بحث عن معنى الحياة ، واهتمام بمشكلة المصير ، وفن على لتوجيه السلوك . ولم إذ كانوا يربطون الفلسفة بالحياة ، فذلك لأنهم يرون أنه لا بد من حقيقة فلسفية يعيش

Maurice Blondel : "La Pensée" Vol. II., F, Alcan, 1934, (١)
Paris, pp. 192—193.

Albert Camus : "Le mythe de Sisyphe", Gallimard, 1942, (٢)
p. 15.

عليها الإنسان ، وبما من أجلها . ولولا هذه التجربة الروحية التي تنزى حياة الإنسان ، لا كان لفلسفة أى موضع في الوجود البشرى ، وبالتالي لما استمرت الحاجة إلى التفلسف في كل زمان ومكان .

١٤ - وقد تفهم « الفلسفة » بمعنى عام كل العموم ، فيكون المقصود بها أى سؤال يطرحه الإنسان ، أو أى تجب يثيره العقل البشرى . فنحن نساءل مثلاً : ما هي الحقيقة ؟ وما هو الخطأ ؟ وما هو اليقين ؟ ولماذا كان « وجود » بدلاً من أن يكون « عدم » ؟ قطعاً ؟ ومن أين جئنا ؟ ولماذا نحن هنا ؟ وإلى أين نمضي ؟ وهل هناك حياة بعد الموت ؟ وما علاقته الـكـوْن بالوجود البشرى ؟ وما هي غاية الطبيعة ؟ ولماذا وجد الشر ؟ وما هو معنى القيم ؟ ... إلى آخر تلك الأسئلة المديدة التي اعتدنا أن نثيرها بمجرد مانستيقظ من سباتنا الإيقاني ، أعني بمجرد ماننفص عنا غبار الحياة المادية ، بما فيها من آراء متواترة ، وأفكار مسبقة ، وعادات متأصلة ... إلخ .

ولو أننا فهمنا الفلسفة بهذا المعنى ، لكان التفلسف هو تلك العملية التساؤلية التي نحاور فيها أنفسنا ، ونجادل فيها مع العالم والآخرين . وإذا كان سقراط قد اعتُبرَ نموذجاً لفيلسوف ، فذلك لأنه قد صوّر لنا منذ القدم شخصية « الإنسان التسائل » الذي لا يكف عن إثارة المشكلات . ولما كانت الفلسفة هي لغة الوجود المتناهي ، فليس بدعاً أن نحمل هذه اللغة معبرة عن طابع التجربة البشرية بما فيها من حيرة ، وقلق ، وتساؤل ، وتوتر ، وتعارض ، وصراع ، وتناهد ... إلخ . والإنسان « يتساءل » ، لأنه لا يرى فيا حوله حلولاً جاهزة أو أجوبة شافية ، فهو مضطر بالتالي إلى أن ينشد « المعنى » وراء « الواقعة » ، وأن يبحث عن « التفسير » الذي يزعج النقاب عن « السر » . وحسبنا أن نرجع إلى أقدم الحضارات البشرية ، لكي نتحقق من أن الإنسان قد وجد في الطبيعة « لنزاً » يستدعي الحل ، كما وجد في نفسه « أحجية » تتطلب التفسير .

وما نشأت الفلسفة إلا استجابة لطك الحاجة التساؤلية التي دفعت الإنسان منذ البداية إلى رفض الواقعة المحضة ، ونيز التصديق الساذج ، واعتبار الوجود كله مجموعة من الرموز والشفرات .

حقاً إن التفكير — كما قال تولستوى — يشقى البشر أكثر مما يشقيهم أى شيء آخر ، ولكن شقاء الفكر هو في الوقت نفسه ثراء للتجربة البشرية ، وتنفيذة للحياة الروحية . ونحن يفكر الإنسان ، فإنه يرفض بينات الحواس ، ومتواترات الناس ، لكي ينطلق في البحث عن حقائق جديدة تزيد حياته غنى وحقاً . وليس التساؤل الفلسفي سوى تلك السلبية الوجودية التي يصطنعها الإنسان حيناً يحمل من حياته حواراً بين الزمان والأبدية ، فيجادل التاريخ لكي يقهره على الاعتراف بأنه شيء أكثر مما ينطوى عليه غبار الأحداث ، ويلج على الأبدية لكي يجبرها على الإفراج بأنها شيء أكثر مما تبر عنه للذاهب الإطلاقية . ولما كانت « المذهبية » كثيراً ما تخفى تعقد الواقع خلف ستار من بساطة المبادئ ، فليس بدعاً أن تظل الفلسفة « تساؤلاً » ينفر من كل نزعة تجريدية ، ويجوحي خيفة من كل تنظيم عقلي مذهبي^(١) . وحسبنا أن نرجع إلى فلاسفة من أمثال القديس أوغسطين ، أو بركات ، أو كيركجارد ، لكي نتحقق من أن مهمة الفلسفة الحقيقية إنما تنحصر في تعمق شروط وجودنا بوصفنا كائنات طارفة مشخصة . وفيلسوف التساؤل لا يزعم لنفسه حق امتلاك الحقيقة ، بل هو يريد بالأحرى أن يكون مملوكاً للحقيقة ، بمعنى أنه يريد لنفسه أن يكون « حقيقياً » . ولعل هذا هو ما حداً بالفيلسوف المعاصر جبريل مارسيل إلى الاستعاضة عن « فكرة الحقيقة » بمبد آخر أطلق عليه اسم « روح الحقيقة » . وهو يعني

Cf. Jean La Croix : "Marxisme, Existentialisme. Personna- (١)
lisme." Paris, P. U. F., 1951, pp. 58—59.

بهذا البدء أن الحقيقة ليست موضوعاً مغلّكاً أو تحاول حيازته ، بل هي موقفه
روحي يحاول فيه توثيق أو اصرار التّربّيّ بيننا وبين « مدينة مثالية » *cité idéale*
أو « وسط مقول » *milieu intelligible* هو بمثابة النور العقلي الذي يطلّعه
من أهوائنا الفردية ، لكي يتلوح بنا في عالم مثالي مشترك^(١) ،

ومهما يكن من شيء ، فإن فلاسفة السؤال يميزون من روح التجريد «
والليل إلى النسيق ، والتمسك بالتنظيم العقلي ، وصياغة الوجود في صور لاشخصية .
وم إذا كانوا يصرون على فهم الفلسفة بمعنى « التساؤل » ، فذلك لأنهم يرون
أن « للذهبية » تقضى على « الدهشة الفلسفية » ، وتوحى إلى ذهن الفيلسوف .
بأنه قد استطاع أن يصوغ في إطار مذهب العقل الجامد كل ما تنطوي عليه
السماء والأرض من حقائق . وهكذا يستعيز الفيلسوف للذهبي عن الإحساس
بالتاريخ (الذي هو صميم وجودنا الزمّني) بتلك الروح التجريدية (التي هي في
صميمها مجرد صدق للنزوع نحو الأبدية) . وأما الفيلسوف الوجودي فهو يأبى .
أن يبدأ الحدث مجرد حلقة في سلسلة ، ويرفض أن يفهم الواقعة التاريخية على أنها
مجرد جزء من كل ، ويثور دائماً على كل نزعة تجريدية تجعل من الحياة الفردية
مجرد تطبيق لقانون عام . ولعل هذا هو السبب في أن معظم فلاسفة الوجود
يستعيزون عن لاشخصية للذهب أو النسق العقلي بمجموعة من المواطن المشخّصة
أو للشاعر الشخصية : كالغارقة ، والخرية ، والقلق ، والهم ، والتوتر ، والتزق .
الداخلي ... إلخ .

١٥ — أما التصوّر الثالث من تصورات الفلسفة فهو ذلك الذي يجعل
منها نظاماً خاصاً أو نسقاً معيناً من الاعتقاد . وأصحاب هذا الرأي يجمعون على القول

Cf. Gabriel Marcel : "Le Mystère de l'Être", T. I. Paris, (١)
Aubier (Editions Montaigne), 1951, 4e leçon, pp. 67-89.

بأن « الاعتقاد » ضرورى للإنسان ، فإن أحداً لا يستطيع أن يمتص على الشك المطلق أو الإنكار التام ، بل لا بد لكل منا — فى لحظة من لحظات حياته — أن يقلع عن الشك ، لى يؤمن بحقيقة أو حقائق قام البرهان على صحتها فى نظره . وسواء آمننا بوجود الله ، أم باطراد نظام الطبيعة ، أم بثنائية الكون ، أم بخلود النفس ، أم بحرية الإرادة ، أم بقدرة العقل على المعرفة ، أم بوحدة الطبيعة والله ، أم بوجود الصدفة والاتفاق ، أم بالحتمية الشاملة ، أم بأية عقيدة فلسفية أخرى ، فإننا فى كل هذه الحالات نؤكد صحة أحكام تقتنع بها ، ونخلص لها ، ونعيش عليها . ومهما راق للفيلسوف أن يتخذ صورة محط الأصنام أو هادم الأوثان ، فإنه لا بد من أن يظل مؤمناً — إن من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى — ببعض المعتقدات الخفية أو الآراء الضمنية ، كأن يؤمن مثلاً بوجود جسمه أو فكره أو الوسط الذى يمش فيه . إلخ . وحينما يحاول المرء أن يكون من مجموع الحقائق العقلية التى يدين بها نفساً فكرياً متكاملًا ، أو نظامًا عقلياً متناسقًا ، فهناك يظهر « للذهب » بوصفه تلك الصورة المنظمة التى تتضمنها المبادئ العقلية حين تصبح صريحة متأسكة . وليس تاريخ الفلسفة — فيا يرى بعض الباحثين — سوى تاريخ بناء المذاهب ، وهدمها ، وتصارعها ، وإعادة بنائها . إلخ .

إن الفلسفة — فيا يرى أصحاب هذه النزعة — ليست معرفة ، بل فهمًا . ولما كان « الفهم » إنا يعنى أن العالم يقبل الثقل ؛ فلن مبدأ السبب الكافى هو الترتيب الضرورى الذى تقوم عليه كل فلسفة . وعبئًا يحاول البعض أن يرفع عن الفلسفة صبتها العقلية : فإنه لا يمكن أن تقوم فلسفة ضد العقل ، اللهم إلا إذا أسكن أن يقوم فن ضد الجمال ، أو دين ضد الله ! ويعنى دعاء هذا الرأى إلى حد أبعد من ذلك فيقررون أن الفلسفة لا تقوم إلا على رفض الحال ،

ملام « القيم » الفلسفي فهما معنى ، ونصاً لرموز ، وقراءة لشفرات . فالفيلسوف مضطر إلى البحث عن الحقيقة ، والعمل على فك رموز العالم ، والسعى نحو تبرير الوجود . ولئن كان البعض — من أمثال مولتي — قد خلطوا بين الفلسفة والشك ، فلن أصحاب هذا التصور يريدون لفيلسوف أن يحل الإيمان أو الاعتقاد محلّ للشك والارتياب . و « الاعتقاد » في رأيهم إنما يعني الوفاء للحقيقة ، والالتزام بها ، وتوجيه الحياة كلها في ضوء تلك الحقيقة . أما « الشك » فهو التردد والتشتت واليأس ، أو هو ذلك الضعف الذي ينشأ من فقدان الشعور الداخلي بالحقيقة . فالشك « يقف عند اختلاف المذاهب والمعتقدات ليستخلص أن أحكام الناس باطلة كلها أو صادقة كلها ، والرأيان سواء ، فاقول إنها باطلة كلها يرتكز في الواقع على مفهوم مجرد للحقيقة الكلية وعلى محاولة للبحث عنها في متاهات الآراء والأقوال . . . أما القول إنها صادقة كلها ، بمعنى أن كل فرد يحق في أن يحمل نفسه مقياساً للحقيقة ، فهو قول يهدم معنى الحقيقة نفسه . ولا خلاص للإنسان من كل ذلك إلّا في مجابهة المشكلات بمجابهة مباشرة ، ودفع العقل في اكتشاف حلولها . وعندئذ تتحول المذاهب والعقائد المختلفة من متاهات أو أمتال إلى أدوات تساعد على بلوغ الحقيقة »^(١) .

من هذا نرى أن تصور الفلسفة بمعنى « الاعتقاد » إنما يفترض الإيمان بقوة العقل على المعرفة ، وقابلية العالم للمقولية ؛ فضلاً عن أنه يتضمن التسليم بأن « السلب » أو « الإنكار » لا يمكن أن يكون هو الكلمة النهائية لفلسفة . فالفيلسوف الذي يقنع بالشك^(٢) ، ويركن إلى الهدم ، ويقتصر على السلب

(١) د. دجج الكسم : « الحقيقة التلغرافية » ، محاضرات جاسة دمشق ، ١٩٦١ ، ص ١٠ ، ١١ .

(٢) ليس الشك — في حد ذاته — خطأ أو خطيئة ، بل « إن الشك — كما قال أيلزر — يتقادت إلى البحث . والبحث هو مسيرتنا إلى إحراك الحقيقة » .

إنما هو إنسان يائس ، واليأس إنكار لكل فلسفة ، إن لم يقل بأنه انحصار ودمار للإنسان نفسه . حقاً إن الحرية البشرية إنما تتجلى أولاً وبالذات في تلك القدرة السلبية التي يستطيع معها الإنسان أن يقول كلمة « لا » ، ولكن الفيلسوف الذي يتأدى في الإنكار سرعان ما يجد نفسه — فيا يقول أصحاب هذا الرأي — متجرباً فوق تيار المتناقضات بعبداً من طريق الحق . فلا بد للإنسان إذن من أن يصبح يوماً إنسان هذه الفكرة ، أو رجل تلك العقيدة ، أو صاحب هذا للذهب ، حتى ينقذ نفسه من مخاطر الارتياح بما فيه من تشتت وغرق وضياح . والفيلسوف هو هذا المخلوق الذي يأخذ على عاتقه أن يكون رجل حقيقة ما ، حقيقة يعيش لأجلها بدلاً من أن يعيش منها . وحسبنا أن نمود إلى تاريخ الفكر لكي نتحقق من أن فيلسوفاً لم يضع يوماً أكثر من مذهب واحد ، فما كان في وسع أحد أن ينادى بأكثر من عقيدة ، أو أن يكون داعية لأكثر من فكرة ! أما هذه المقائيد الفلسفية التي طالما كرر القلائد أنفسهم مرة بعد أخرى في سبيل التعبير عنها ، فهي تلك التجارب الحية التي عاشوها ، وعانوها ، أو هي تلك الحقائق الكبرى التي حاولوا أن يثبتوها ويثروها . . .

١٦ — أما التصور الرابع للفلسفة ، فهو ذلك الذي يحمل منها نظرة كلية إلى الأشياء ، أو ميلاً قروبياً نحو الوحدة ، أو التركيب ، أو الكلية . وأصحاب هذا الرأي متفقون مع أفلاطون على القول بأن « الفيلسوف هو الإنسان للتأمل الذي يتطلع إلى الوجود ككل ، ويستوعب الأزمنة بأسرها . » . فليس المقصود بالفلسفة دراسة بعض الظواهر الجزئية أو الوقائع الخاصة ، بل المقصود بها رؤية الأشياء في مجموعها ، أو النظر إلى العالم ككل ، أو الحكم على الوجود في جملته ولهذا فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن فكرة « الكل » قد لعبت دوراً كبيراً في نشأة التفكير الفلسفي وتطوره ، لأن الإنسان لم يضل إلا حيناً طويلاً

أن يوحد بين الموجودات في إطار عقل أو نسق فكري يفسر به الحقيقة كلها في شق مظاهر تعقدها . ولا زال الميل إلى التسميم ، أو الحرص على التركيب ، أو الاهتمام بالوحدة ، أو النزوع نحو الكلّي ، من أهم الصفات التي يتميز بها صاحب العقليّة الفلسفية . حتّى إن الفلسفة لا تخلو من وصف وتحليل ، ولكن ما يميز الفيلسوف عن العالم إنّما هو اهتمامه بتكوين نظرة متجانسة موحّدة عن شقّ جوانب العالم . ولعل هذا ما عناه الفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر حينما كتب يقول : « إنّ أدنى درجة من درجات المعرفة إنّما هي المعرفة غير الموحدة . وإذا كان العلم معرفة موحدة جزئياً ، فإن الفلسفة هي المعرفة الموحدة كلياً » .^(١)

ولو أننا عدنا إلى الكثير من التعريفات الحديثة لفلسفة ، لوجدنا أن غالبية كبرى من الباحثين لا زالت تعترف بالفلسفة بالرجوع إلى مفاهيم « التأليف » أو « التركيب » أو « التوحيد » . فهذا مثلاً بوترو Bontroux يعرف الفلسفة فيقول إنّها « جسد يراد به النظر إلى الأشياء من وجهة نظر واحدة كلية » . وهذا بارودي Parodi يحدد الفكرة الأساسية التي تقوم عليها الفلسفة فيقول : « إنّ المهم في الفلسفة هو الجهد المبذول في سبيل الوصول إلى تأليف شامل أو مركب كلّي . . . فالفلسفة معرفة تأملية وتوحيدية معاً » . وهذا بول فاليري Paul Valéry يصف لنا الفيلسوف فيقول إنه « أي إنسان ، كائن ما كانت ثقافته ، يحاول من وقت إلى آخر ، أن يقدم لنفسه نظرة شاملة يستوعب فيها كل ما يعرف ، وبالأخص ما يعرفه عن طريق الخبرة المباشرة ، داخلية كانت أم خارجية » . ومهما اختلفت هذه التعريفات ، فإنها مجمعة على تقرير أهمية

H. Spencer «First Principles», London, Watts, 1945, Ch. (١).

I. p. 115.

« النظرية الكلية » أو « التركيبية » في الفلسفة ، على اعتبار أن الفيلسوف هو الباحث العقلي الذي يبني بناء خبرته لكي يصوغها لنا في حدودٍ تصورية أو مقولاتٍ منطقية . حقاً إن الوجود الحقيقي هو ينبوع التفلسف ، ولكن الفيلسوف في حاجة دائماً إلى أن يخلع على خبرته طابعاً كلياً ، حتى يتسنى له أن يعبر عنها بالألفاظ للقوة التي يفهمها الجميع . فلا بد للفيلسوف من أن يحاول صياغة وجوده في إطار عقلي ، حتى يقل إلى الآخرين خبرته الذاتية . وما دام الفهم في صميمه ضرباً من التوحيد ، فلن العقل البشري لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى إعادة تركيب الواقع عن طريق التصورات العقلية : والخطأ الذي يقع فيه كثير من الفلاسفة هو أنهم يردون الحقائق جميعاً إلى بعض الصيغ المجردة التي يظنون أنها تستوعبها كلها بدلا من أن يقتصروا على تنظيم مجموع الحقائق على صورة كل واحد متأسك . ومن هنا فلن « المذهب » قد يصبح مجرد « عموميات غامضة » ، بدلا من أن يتخذ صورة وحدة عضوية حية تتصف سائر عناصرها بالوحدة المنظمة بصفات الثراء ، والوفرة ، والقيمة ... إلخ .

وللإحاطة أن العقل البشري في سعيه نحو « الوحدة الكلية » كثيراً ما يحاول أن يسد الثغرات السكائمة في الصورة التي يقدمها لنا العلم عن الكون ؛ ومن ثم فإننا نراه يستعير من تجربته الداخلية أو الخارجية أداة ترابط بضعها في الحل الأول ويجعل منها مبدأ ميتافيزيقياً أساسياً . وتبعاً لذلك فقد أصبح التفكير الليتافيزيقي هو صميم الفلسفة ، ما دامت « الليتافيزيقا » هي أبقى صورة من صور الليل إلى الوحدة ، أو البحث عن تفسير موحد للعالم ، خارج الصائر نفسه . ولعل هذا ما عناه لاشليه حينما كتب يقول : « إننا لو أردنا أن نجعل لكلمة الفلسفة معنى دقيقاً محدداً ، فلا بد لنا من أن نجعل منها أولاً وإلزامات ميتافيزيقا . ولليتافيزيقا — بحسب تعريف أرسطو — هي علم للوجود من حيث هو موجود ؛ أو هي

على الأصح - بشرط أن تتجاوز قليلاً فكر أرسطو - علم الشروط الأولية للوجود والحقيقة معاً ، أو علم العقل والعقولة الشاملة ، أو علم التفكير في ذاته وفي الأشياء^(١) . « . فهذا للتفكير القرنى للعاصر يوحد بين الفلسفة والميتافيزيقا (أو علم الوجود المحض) ، لأنه يرى أن كل نظرة كلية إلى العالم تفترض عملية ميتافيزيقية نوحّد فيها معارفنا ، ونصوغ عناصر تجربتنا على صورة نسق عقليّ . ومن هنا فإنّ للذاهب الفلسفية صبغة جمالية واضحة : لأنّ الفيلسوف حين يجمع شتات المطالبات الحسية للتناثرة ، وحين يؤلف بين عناصر خبراته للتنوعة ، فإنه يضفي عليها انسجاماً يستمدّه من فكرة « مَوْجَّهة » . ولاشك أن تناسق للذهب لا يرجع إلى خيال الفيلسوف أو إلهامه أو حدّسه الإبداعيّ غصب ، بل هو يرجع أيضاً إلى تراء عناصر خبرته ، وخصوصية مطالباته الحسية ، وتنوع مصادر تجربته ، وتماشك بناء تفكيره . ولهذا قد شبه البعض فلاسفة للذهب بالمهندسين للمارين أو للمعلمين للوسقيين ، أو شعراء لللاحم ، وإن كانت مادة الفلاسفة هي الأفكار ، لا الأحجار أو الأنعام .

١٧ - وأخيراً قد يكون في وسعنا أن نشير إلى تصورات أخرى للفلسفة يهتم أصحابها بربط الفلسفة بالمنطق ، بدلاً من ربطها بالميتافيزيقا ، فترام يقررون أن وظيفة التفكير الفلسفي هي الكشف عن اللبائى الأصلية أو القروض الأولية التي يقوم عليها كل علم ، أو هي تحليل اللغة وتوضيح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على المضامين الحسية ، أو هي الدراسة المنطقية للمفاهيم والرموز العلمية . . . إلخ . وكل هذه التعميمات تنفق في رفضها للمفهوم التقليديّ لفلسفة ، واستبدالها لكل من الميتافيزيقا والأخلاق ، وحرصها على صبغ الفلسفة

Cf. A. Lalande : « Vocabulaire Technique et Critique de (١) la Philosophie », Paris, P.U.F., 1947, 5^e éd., Art. « Philosophie », p. 755.

في نطاق الألفاظ والتعريفات ، فيؤكد أن كل مهمة الفلسفة أن تعمل على توضيح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على « مضامين حسية » . وهكذا يضرب الوضعيون للفاطمة على جنود « المشكلات الفلسفية » ، لكي يقضوا على كل تلك « القضايا الزائفة » التي لا يستقيم لها منطق ، ولا يوضح لها أى مضمون . « وما قد جرى العرف على تسميته باسم « مشكلات فلسفية » إن هو إلا غرض في استخدام الرموز اللفظية ، ولو استقام لهذه الرموز طريق استخدامها ، لم يضر تلك المشكلات في الهواء وزالت^(١) » . فليس من شأن الفلسفة إذن أن نتحدثنا عن العالم ، أو الطبيعة ، أو العقل ، أو الحق ، أو المطلق ، أو ما وراء الطبيعة ، بل حسبنا أن نحصر نفسها في « الكلام » نحله وتفرغه وتجزمه ، مقتصرة على تناول صور التركيب وما ينشأ فيها من علاقات .

ونحن لا ننكر أن من محاسن هذه النظرة الجديدة إلى الفلسفة أنها تجنب التفكير الفلسفي أسباب الفموض ، وتدعو الفلاسفة إلى تحديد ألفاظهم وتحليل عباراتهم ، فضلا عن أنها تحاول تحليل العقل من أشباه للشاكل ، ولكننا نرى أن هذه النظرة حين تحصر الفلسفة كلها في نطاق « التحليل اللفظي » و « الأشكال القوية » وحدها ، فإنها إنما تقضى على خصوبة الفكر البشرى ، وتنتهى في خاتمة المطاف إلى قتل الفلسفة نفسها . وعلى حين أن الفلسفة في كل زمان ومكان قد اهتمت بدراسة طبيعة العالم ، وتحديد العلاقات بين الفكر والواقع ، نجد أن دعاة الوضعية المنطقية يريدون أن يستبدلوا تلك المشكلات الرئيسية يدعوى أنها « مسائل زائفة » . ولكننا مهما اعترفنا بأهمية « التحليل القوي » فإننا لن نستطيع أن نجبر الفكر البشرى على الوقوف عند هذه التحديدات

(١) د . د . زكي نجيب محمود : « نحو لغة علمية » ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٨ ، ص ٤٠ .

اللفظية والتحليلات المنطقية ، لأن الفكر البشرى فى حاجة إلى فهم الملاقة القائمة بين نظام الأفكار وتربطها من جهة ، ونظام الأشياء وتربطها من جهة أخرى . فليس ثمة مسوغ لحرمان العقل الإنسانى من التفكير فى طبيعة العالم ، والدلالة الموضوعية للمعرفة البشرية ، والعلة بين الفكر والواقع ، اللهم إلا إذا حكنا منذ البداية بأن العالم نفسه ليس سوى مجرد تركيب عقلى أو بناء منطوق ، يصطنعه كل فرد منا بالاستناد إلى خبرته الحسية . . ولكن هذا بعبارة هو موضع الإشكال الفلسفى ؛ فليس فى وسع الوضعية المنطقية أن تستبعد الميتافيزيقا ، اللهم إلا إذا سلمت ضمننا بنوع من « التناحية الذاتية » ، وكأن العالم المادى هو مجموعة من البيانات المنطقية . ولنا نريد أن ندخل فى تفاصيل هذا المنهج ، وإنما حسبنا أن نقرر أنه يحرم التفكير الفلسفى من كل مضمونه ، ويستبدل بقضايا الفلسفة الحيوية الهامة ، برنامجاً هزيل لا يؤدى إلا إلى إجداب الفكر^(١) .

١٨ - من كل ما تقدم يتبين لنا أن الفلسفة قد فهمت بمعان كثيرة : فهى قد فهمت أولاً بمعنى « حكمة الحياة » ثم اعتبرت ثانياً مجرد « دهشة » أو « تساؤل » ، بينما عرفها قوم بأنها « نسق من الاعتقاد » ، ورأى آخرون أنها « نظرة كلية للأشياء » ، فى حين انتهى غيرهم إلى القول بأنها مجرد « نقد للفكر » أو مجرد « تحليل لنوى » . ولو أننا استثنينا هذا التصور الأخير ، لكان فى وسعنا أن نقول مع لوسن Le Senne « إن الفلسفة هى وصف الخبرة » . فالفيلسوف إنما يحاول أن يصف لنا خبرته ، وهو مضطر خلال هذا الوصف إلى اصطناع لغة عقلية يمكنه من طريقها نقل تجربته الخاصة إلى الآخرين . ولكن لما كانت التجربة هى من السعة بحيث يجبر أى فرد من استيعابها ،

Maurice Cornforth : - Science versus Idealism - , London, (١)
1954, pp. 190 - 192 & p. 215.

قد نشأت مذاهب عديدة هي من الفلسفة بمثابة نشرات مخلفة أو روايات متباينة^(١). وهكذا اختلف المفكرون في فهمهم للفلسفة ، وتحديد المشكلة الفلسفية ، وإجاباتهم على كل سؤال فلسفي ، ولكنهم اتفقوا جميعاً على أن « مهمة الفيلسوف أن يخلق أسئلته ، وأن يجدد طرح المشكلات ». ولم يكن من الممكن أن تتساوى قيم المسائل الواحدة في نظرم جميعاً ، بل كان « لا بد من أن تأخذ المشكلة الواحدة أهمية كبرى في مذهب معين ، وتفقد كل أهميتها في مذهب آخر ». ومع ذلك فقد كان لا بد لكل مذهب من أن يكون بمثابة الوجه الناطق الذي يحاول أسلوب خاص في التفكير والحياة أن يعبر عن نفسه من خلاله ، حتى يكون في وسعنا أن نتعرف عليه كما نتعرف على أمارات الحب في نظرات الوجه المبرق . ومهما اختلفنا مع صاحب مثل هذا اللذهب ، فإننا لن نستطيع أن نحكم على خبرته بأنها عديمة للضوء ، أو أنها لا تنطوي على أية دلالة روحية . وإن الفلسفة لتأخذ بيدنا فتمينا على الفتح لأفكار الآخرين ونجاربهم ، وتيسر لنا السبيل للتلاق معهم دون أدنى مساومة أو تقييد .

١٩ — حقاً إن لكل منا تجربته الخاصة التي يحرص على التمسك بها والإخلاص لها ، ولكن الفلسفة تعلمنا أنه هيئات لأي مذهب أن يصف التجربة بتامها . ولهذا فإن الفيلسوف في حاجة دائماً إلى قبل ثقتي 'ضروب الوصف ، بما فيها ضروب الوصف العلمي ، وضروب الوصف الفني ، حتى يجيء تعبيره عن التجربة أقرب ما يكون إلى تمثيل حقيقة الواقع الخصب الحي . ولما كان كل وصف بطبيعته جزئياً متعيزاً ، فإن ففتح الفيلسوف لأفكار أخرى من « الوصف » إنما هو سبيله الأوحد لتجنب كل خيانة للتجربة . وهكذا يرفض الفيلسوف

الخلق أن يخلق باب مذهبه على نفسه ، ويبدى استعداداه دائماً لمراجعة أفكاره وعقائده ، ويحرص باستمرار على توسيع خبرته وتعميق وصفه . وهنا قد يمتحن لنا أن نقول مرة أخرى مع لوسن « إن الفلسفة طفلٌ حميى » : فهى تضيق ذرعاً بكل حميد ، وتفر دائماً من كل تحديد .^(١) . ومعنى هذا أن وصف التجربة هو فى حاجة دائماً إلى الإحاطة بكل شيء دون إغفال لأى عنصر من العناصر ، حتى تبنى الصورة كاملة غير منقوصة . ومن هنا فإن الفيلسوف يشارك فى التاريخ ، ويقرأ القصص والروايات ، ويتردد على للتاحف والمعارض ، ويتعاطف مع أصحاب اللواجد والأذواق ، ويستمع إلى السيمفونيات ولقطوعات الموسيقى ، ويُسهم فى خدمة قضية بلاده ، ويشارك فى الدفاع عن رسالة أو دعوى ، ويتابع بشغف تقدم العلم فى عصره . . . إلخ . وهو فى كل هذا إنما يحاول أن يزيد من عمق تجربته الروحية ، وأن يبنى حياته الفكرية بناءً متصلاً متجسداً ، واثقاً من أن الفلسفة الحقبة إنما هى تلك التى لا تكف عن التفتح لكل ما من شأنه أن يضفى عليها عمقاً ، ويكسبها دقة ، ويزيدها ثراءً .

الفصل الثالث

الفلسفة والإنسان

٣٠ — لو أننا ألقينا نظرة فاحصة على الجهد الفلسفي في صميمه ، لأقنينا أن الفلسفة تحاول دائماً أن تقيم ضرباً من التوازن بين نوعين مختلفين من المعرفة : معرفة ترمى إلى تغيير وجودنا ، ومعرفة أخرى ترمى إلى زيادة قدرتنا وتوسيع رقعة سيطرتنا على الأشياء . ولكن من المؤكد أن معرفتنا بتأيقنا الشخصية ومصيرنا البشري هي السكينة وحدها بأن تخضع معنى أو دلالة على معرفتنا بوسائلنا في الفعل من جهة ، وإدراكنا لدورنا الحيوي في السيطرة على الطبيعة من جهة أخرى .

فالفلسفة (كما يقول برنيه) هي في جوهرها افتراض قائم باستمرار من قبل الروح الإنسانية ضد كل محاولة آلية يراد بها لإدماج الوجود البشري في دائرة منفقة من التنظيمات الصناعية والأجهزة المادية والتعديلات الموضوعية . وهذا ديكارت (مثلاً) ينادى بضرورة تحمين الأحوال للمادية للحياة البشرية ، ولكننا نجده يحرص في الوقت نفسه على أن يجعل الصدارة للروح على المادة . وهذا فيلسوف آخر مثل كانت يقرر أن ثمة حتمية كونية أو ضرورة شاملة ، ولكنه لا يلبث أن يقصر تلك الحتمية على الظواهر المادية وحدها ، معلناً أن « القانون الأخلاقي » هو وحده الذي يكشف عن معنى مصيرنا وتأيقنا في الحياة . (إميل برنيه : « قضايا الفلسفة الراهنة » باريس ، ١٩٥١ ، ص — ٧) .

يبد أن دعاة الرضية لن يجدوا أدنى حرج في أن يردوا على هذه الدعوى بقولهم إن من شأن التطبيقات المختلفة للمعوم أن تهدونا إلى حل شق للشكلات

الإنسانية ، في حين أن الفلسفة لا تقدم لنا من الحلول إلا طائفة من التأملات
المجردة التي لا طائل تحتها ولا فائدة منها بالنسبة إلى الوجود البشري . ولكن
من المؤكد أن حصر المعرفة في دائرة الحقائق العلمية للموضوعية والأنظمة الصناعية
الطبيعية إنما يعنى الاختصار على جانب واحد من المعرفة ، بدعى أن الموضوعية
الطبيعية هي النموذج الأوحد لكل موضوعية ، وأن المشكلة الإنسانية لا تحل
إلا بالرجوع إلى الواقع الخارجى وحده . ولكننا حينما نتمسك بتلك الموضوعية
الطبيعية التي يقدمها لنا دعاء النزعة العلمية للطرفة ، فإننا ننسى أو نتناسى ذلك
الدرس القيم الذي قدمه لنا هوسرل في مطلع هذا العصر ، حينما أكد لنا ضرورة
العودة إلى « الذاتية المارفة » بوصفها المصدر الأول لكل ما نبدع من معان
موضوعية ، وكل ما نقرر من أحكام حول الوجود . فليس في استطاعتنا
إذن أن نتفل الإنسان ، لأنه ليس شئ « معنى » إلا بالقياس إلى « وعى »
يخرج من عداد الموضوعات ولا يمكن اعتباره جزءاً من هذا العالم . وتبعاً لذلك
فلن مهمة الفلسفة (كما قال هوسرل) إنما تنحصر في فهم العالم بوصفه نتاجاً
لمعنى وقيم ...

حقاً إن الإنسان حين يقوم بتأسيس علم الطبيعة ، فإنه يميل إلى أن يرى
في كل ما حوله « طبيعة » ، ومن ثم فإن علماء النفس الذين تأثروا بالقرن
لم يلبثوا أن عدلوا إلى « تطبيع » الوعى *Naturalisation de la Conscience* ،
وكان الظاهرة النفسية لا تخرج عن كونها طبيعة أو شيئاً . بيد أن للنتج الحقيقي
فما يقول هوسرل — لابد من أن يراعى طبيعة الشئ الذي يدرسه ، بدلا من
قهر الموضوع على ملاءمة أفكار سابقة أو تصورات قبلية ... ولو أننا سرنا
على نهج علم الطبيعة في دراسة الظواهر النفسية ، فلن من المؤكد أننا لن نجعل
من « الوعى » سوى مجرد « شئ » . ولكن عتباً يحاول علماء النفس
(٦ - فلسفة)

التجريبيون أن يطبقوا مناهج الفزياء على الظواهر النفسية ، فإذن « الوعي » لن يطاوعهم بحيث يستحيل على أيديهم إلى مجرد « طبيعة » . والواقع أنه ليس ثمة غير « طبيعة » واحدة ، وتلك هي الطبيعة الخارجية التي تَبْدُئُ من خلال ظواهر الأشياء . وأما ما يسميه بعض علماء النفس باسم « الظاهرة النفسية » ، فإنه في الحقيقة « ظاهرة » phénomène ، ولكنه ليس بطبيعة nature . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نطبق على الظاهرة النفسية مقولات الطبيعة ، فتحدث عن وحدتها الجوهرية ، أو خصائصها الواقعية ، أو أجزائها الحقيقية ، أو روابطها العلية . . الخ ، وإنما ينبغي أن نقرر منذ البداية أنه لا سبيل إلى اعتبار الواقعة النفسية مجرد ظاهرة طبيعية . ولهذا يقرر هوسرل مرة أخرى أن من شأن « الظاهرة » أو الواقعة النفسية أن تظهر ومحتفى ، دون أن تحتفظ بأية كينونة ثابتة تظل دائماً على ما هي عليه ، وتكون قابلة للتعدد موضوعياً بوصفها شيئاً يقبل التجزئة ويخضع للتعليل^(١) . وتبعا لذلك فإننا لن نستطيع أن نجعل من الإنسان مجرد موضوع يشكّل بفسيره العلم ، وكان « الإنسان » هو مجرد ظاهرة طبيعية تخضع لقانون العلية .

حقاً إن البعض ليظن أن « العلم » قد أصبح قديراً اليوم على حل مشكلة الإنسان ، فلم يعد هناك من مبرر لقيام « فلسفة » تحاول منافسة العلم في هذا المضمار ، ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أن العلم يستمد الإنسان من حسابه ، وكان الطبيعة وقائع محضة خالصة لا أثر فيها للإنسان ، أو كأن الإنسان نفسه هو مجرد طبيعة ! وأما الفلسفة فإنها هي التي تذكر العالم في كل حين بأنه ليس في وسع العلم أن يضرب صفحا عن وجود الإنسان ، اللهم إلا إذا أراد لنفسه

Husserl : - La Philosophie comme Science Rigoureuse - (١)

trad. Franç. par Lauer. Paris, P. U. F., 1955, pp. 80-85.

أن يستحيل إلى مجرد سلسلة من الوقائع المحضة التي لا تنطوي على أية دلالة إنسانية . ولعل هذا هو ما عناه هوسرل حينما قال « إن علوم الوقائع المحضة المجردة إنما تُفْرِجُ لنا أناساً لا يرون إلا وقائع محضة مجردة »^(١) . ولكن من المؤكد أن إدراك العالم — بالنسبة إلى الوجود البشري الحى — لا يعنى تأمل بعض الظواهر الطبيعية المجردة ، أو مشاهدة بعض الوقائع للوضعية المحضة ، وإنما هو يعنى إدراك بعض المعانى ، ومركب نظام من شأنه باستمرار أن يتزايد تعقداً وانسجاماً . والفلسفة حين تأخذ على عاتقها مهمة دحض سائر النظرات الآلية إلى « العلم » ، فإنما تبين لنا تهافت تلك النزعات العلمية المتطرفة التي تجعل من الإنسان مجرد منطقة من مناطق الطبيعة ، وكأن الذات البشرية إن هى إلا « شيء » تربطه بالطبيعة بعض الروابط العلمية . وإذن فليس أضمن فى الخطأ من تلك المحاولات السيكلوجية التي يراد بها تفسير الحالات النفسية بإحالتها إلى مجرد حلقات فى سلسلة طبيعية من الملل والمولودات ، فى حين أن لهم لقيم الظاهرة النفسية هو إلقاء الأسواء على الرابطة الفعالة التي تربطنى بالحدث النفسى ، حتى يتبين لنا بكل وضوح كيف أنه لا يمكن أن تتحقق ظاهرة نفسية فى مجرى شعورى بدونى أو على الرغم منى ! وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول مع هوسرل إن الفلاسفة تملئنا أن الظاهرة النفسية ليست مجرد قطاع فى الطبيعة الفيزيائية ، وتظهرنا على أن « الذات » ليست مجرد « موضوع » تتكفل بتفسيره قوانين الأشياء ...

٢١ — إن الفلسفة — بمكس ماوقع فى ظن هيجل — لا تريد أن تلتمس

E. Husserl : " La Crise des Sciences Européennes..." (١)
traduction française dans : " Les Etudes Philosophiques." Avril-
Juin, 1949, p. 130.

حلا لآثر أحاجي الوجود ، كما أنها لا تزم لنفسها القدرة على حل شتى مشكلات التاريخ البشرى والفكر الإنساني ؛ وإنما تتميز الفلسفة بأنها جهد يراد من ورائه الكشف عما في الإنسان من عنصر أصيل لا يتوقف على التاريخ ولا على النظام الموضوعي للأشياء ؛ فالفلسفة لا تقدم لنا مفتاح الوجود ، وهي لا تروى لنا قصة للطلق ، بل هي تظهرنا على أن الإنسان يتدبّر بحريته عن التاريخ ، وتبين لنا بالتالي أنه ليس للتاريخ على الإنسان سائر الحقوق . والواقع أن التفكير الميتافيزيقي في صميمه إنما هو (كما قال ألكسيه) رد فعل ينشأ ضد موقف سابق يوحّد بين « الوجود » وبين ما هو معطى للحواس والذهن . فالمعرفة الفلسفية هي — بمعنى ما من المعاني — شعور بتمام الوجود ، ووضع للموضوع في موضعه . والميتافيزيقي هو ذلك الإنسان الذي يدرك أن « الطبيعة » لا تستغنى بذاتها ، وأنها ليست هي « الوجود » ، وأنها في حاجة دائماً إلى شيء آخر تستند إليه . وحينما نضع « الموضوع » موضع السؤال ، فإننا بذلك نعبّر عن البعد الانساني الذي يتمتعناه بندء الرء عن نظام الطبيعة والتاريخ . ولهذا فإن الانسان إنما يكتشف نفسه عبر تلك الخطوة الميتافيزيقية التي يضطلعها حينما يتحقق من قيمة وجوده وحرية . وليس يمكن أن نقول مع شوبنهاور إن الانسان حيوان ميتافيزيقي بطبعه ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن « الميتافيزيقي » (أعني ما هو فوق الطبيعة) إنما هو الإنسان نفسه ؛ وأنه لا يمكن أن يكون للرء عدواً للميتافيزيقا إن لم يكن في الوقت نفسه عدواً للإنسان بوجه ما من الوجوه .

والواقع أن كل من يتطّرحُ الفلسفة بصفة عامة ، والميتافيزيقا بصفة خاصة ، إنما يرُدُّ الانسان إلى مستوى واحد من مستويات الواقع ، ألا وهو (في الغالب) مستوى الموضوعية . ولكننا لو رجعنا إلى تجربتنا الخاصة ، لتحققنا من أن لدينا خبرات كثيرة لا يمكن إرجاعها إلى هذا البعد الموضوعي ، كما هو الحال

مثلاً بالنسبة إلى خبرة الحب أو الحرية . ومن هنا قد يكون في وسعنا أن نقول إن الفلسفة الديكارتية أو الكانتية ليست في حقيقة الأمر مجرد معرفة ، بل هي تمثل موقفاً بشرياً يريد من ورائه الإنسان أن يظل غلصاً قائمته ، وألا يسلك إلا بوصفه إنساناً . وتبعاً لذلك فإنه لابد لكل ميتافيزيقا من أن تكون في الوقت نفسه أخلاقاً .

والموقف للميتافيزيقي إنما هو ذلك الموقف الذي يتخذه الإنسان بالضرورة حينما يفهم أن العلم هو من صنعه ، وأن علاقته بالوجود هي من نوع آخر غير كل ما تقترضه المعرفة للوضعية . وليس تاريخ الفلسفة بمثابة مدرسة تتعلم فيها دروس الشك أو اليأس أو الثقة العمياء في تقدم مطرد ، وإنما هو مدرسة تتعلم فيها — على العكس — درساً هاماً في اليقين : إذ ينكشف أمام أعيننا خلود الإنسان ، فتنبعث خلال نزاع المذاهب وصراع الأفكار عن ذلك « الحاضر الأبدى » الذي يكمن من وراء ماضى البشرية . ومعنى هذا أن خلود الفلسفة لا ينكشف على صورة صيغة لازمانية يتميز بها قانون مجرد ، بل هو ينكشف على صورة أبدية إيجابية ملموسة تتجلى من خلال تجربة إنسانية يكررها الفلاسفة دائماً أبداً . فليس في تاريخ الفلسفة أى تقدم مطرد ، بل هناك أبدية مستمرة لنداء الوجود الذي يهيب بكل فيلسوف أن يبدأ من جديد . ولا بد لكل فيلسوف من أن يعود إلى « الوجود » ، أو بالأحرى أن يعود إلى « الذات » . وما تكشف عنه الميتافيزيقا ، سواء عند أفلاطون أم عند ديكارت أم عند كانت ، إنما هو دائماً « الإنسان » . و « الإنسان » إنما هو الكلمة النهائية لكل فلسفة^(١)

F. Alquié : “La Nostalgie de l'Être”. Paris, P.U.F. 1950, (١)
pp. 139 — 152.

حقاً إن الفلسفة لا تبدأ إلا حينما يقطع الفكر عن الانشغال بالوقائع الجزئية والمشكلات الخاصة لكي ينصرف إلى الاهتمام بالبدء الذي يقف عليه كل شيء ، والمشكلة الرئيسية التي تتفرع منها شتى للمشكلات ، ولكن الفلسفة مع ذلك لا بد من أن تجعل من « الإنسان » محور تأملاتها ، لأن ما يضطر الفيلسوف إلى تصور « الكل » أو تكون فكرة عن « الحقيقة الشاملة » ، إنما هو رغبته في تحديد مركز الإنسان من العالم ، وفهم موقف الوجود البشرى من الوجود العام . ومن هنا قد ذهب بعض الباحثين إلى أن الفلسفة هي علم الإنسان ، أو علم الروح الإنسانية ، بمعنى أنها دراسة أنثروبولوجية تشتمل على علوم فلسفية ثلاثة ، ألا وهي : علم النفس ، وعلم المنطق ، وعلم الأخلاق . فلا يمكن أن تكون ثمرة فلسفة بدون فهم للظواهر النفسية ، ولا يمكن أن يقوم تفكير فلسفي دون إلمام بأساليب التفكير وطرقه ، ولا يمكن أن يقوم تفلسف ، بدون الاهتمام بمشكلات السلوك والإرادة والحرية والسعادة ... إلخ . وعلى الرغم من أن أصحاب هذا الرأي ينسبون أن الفلسفة هي أيضاً تركيب عقلي ، أو محاولة يراد بها وضع تفسير كلي شامل (على الأقل في نظر بعض الفلاسفة) ، إلا أنهم يحقون بلا شك في قولهم بأن الفلسفة هي في صميمها تساؤل عن معنى الحياة الإنسانية ، وسمى دائب من أجل تفهم حقيقة المصير البشرى . وحببتنا أن نرجع إلى أكثر الفلسفات تجريداً ، لكي نتحقق من أن ثمرة فحصة إنسانية تشيع فيها ، فكتشف لنا عن انشغال أصحابها بمعنى الحياة ، واهتمامهم بنهاية المصير . ولئن كان بعض الفلاسفة — من أمثال أرسطو والقدّيس توما الأكويني وهاملان — لم يحاولوا يوماً أن يصفوا لنا تجاربهم الشخصية ، أو أن يربطوا فلسفاتهم بمواقفهم الخاصة ، إلا أننا قد نستطيع أن نستشف من وراء أكثر نصوصهم جفافاً ، روحاً إنسانية تنبض بالقلق والجزع والتهبة ، وقلبا بشرياً طامراً بالمحوى والحلمة

والإخلاص . فليس الفلاسفة عقولا محضة أو موجودات مجردة تحيا خارج الزمان ، وتندرج بفلسفتها في عالم الأبدية ، بل هم مخلوقات حية من دم ولحم ، فليس في وسع الواحد منهم أن يفلسف إلا هنا والآن ^(١) hic et nunc

يبد أن الفلاسفة — في كل زمان ومكان — قد شعروا بمركب نقص شديد نحو العلماء ، فكان من ذلك أن اندفع قوم منهم نحو صياغة فلسفاتهم على شكل قضايا رياضية يترتب بعضها على بعض ترتيبا منطقيا هندسيا ، مبتدئين من مجموعة من المسلمات الأولية أو التعريفات البسيطة ، كما فعل اسبينوزا مثلا حينما صاغ كل فلسفته على صورة سلسلة من النظريات الهندسية التي نُستخلصُ فيها النتائج من المقدمات بطريقة رياضية علمية صارمة . . . ولكن تطور التفكير الفلسفي لم يلبث أن أظهرنا على أن الحقيقة الكلية — لسوء الحظ — لا يمكن أن تصاغ على صورة نظرية هندسية ، وأنه قد يكون من الخطأ البالغ أن نخلع على الفلسفة طابعا علميا محضا ، فإنهم عندئذ لن تكون فلسفة ، ولن تكون علما . فليس بدعا أن يتطلب إنسان العصر الحديث من الفيلسوف فلسفة واقعية ، جزئية ، صينية ، ملموسة ، حية ، تلحها وسداها الحقيقة المجسمة (le concret) ، بد أن كان الأقدمون يفتخرون بالمذاهب الشاعخة ، والتركيبات العقلية الباهرة ، والنظريات الأوتولوجية الهائلة . ومن هنا قد انجذبت الغالبية العظمى من المفكرين المعاصرين نحو نزعة واقعية جديدة ، قوامها وصف للواقف البشرية على اختلاف أنواعها ، والعمل على فهم الوقائع المباشرة للشعور على نحو ما نعيشها ، والاهتمام بدراسة الوجود الإنساني بوصفه وجودا زمانيا فعليا لا تكفي لتحديد مقولات العلم . ولا ريب أننا إذا أردنا لفلسفتنا أن نحىء حيوية ، واقعية ، صادقة ، فإنه لا بد لنا

H. Goubier : “ La philosophie et son Histoire. ”, Vrin, (١)
1940. p 37.

عندئذ من أن نفلح عن صبّ الوجود في قوالب عقلية جامدة ، لكي نكون
لأنفسنا نظرة إنسانية حية قوامها الرجوع إلى خبراتنا الوجودية وتجاربنا الشخصية .
وهكذا نمود فنقول مع برديف : إن الفلسفة لا يمكن أن تكون بيولوجية ،
أو سيكولوجية ، أو اجتماعية ، وإنما هي أولاً وبالذات أنثروبولوجية ؛ بمعنى أنها
بحث في الإنسان ، وللعن ، والمصير ، أو على الأصح معرفة للوجود في الإنسان
ومن خلال الإنسان^(١) .

٢٢ — فلذا ما تساءلنا الآن عن معنى قول الكثيرين بأن الفلسفة لا بد
من أن تكون إنسانية ، كان رد موريس بلوندل M. Blondel على هذا
التساؤل أنه ليس يكفي أن نأق بالإنسان إلى مدرسة الفيلسوف ، بل لا بد لنا أيضا
من أن نأق بالفيلسوف إلى مدرسة الإنسان . وما دام على الفيلسوف ، أن يحيا
ويدوم باعتباره إنساناً ، فإنه لا بد لحياته الإنسانية من أن تدخل في صميم فلسفته
بوصفها جزءاً لا يتجزأ من تلك الفلسفة . والواقع أننا لو سلمنا بأن الحياة العملية
نفسها هي مصدر خصب من مصادر المعرفة ، لكان علينا أن نقيم فلسفتنا على
« الفعل » Action ، بما فيه من ثراء روحي وديناميكية فضالة . وتبعاً لذلك فإن
على الفيلسوف أن يساير الحياة البشرية في حركتها المستمرة ومواجهتها للتلافة ،
حتى يقف على تلك القوى الروحية القعالة التي تعمل عملياً في صميم الإرادة
الإنسانية . ولستأ نريد في هذا الصدد أن نتابع موريس بلوندل في رحلته الكشفية
المائلة التي استطاع خلالها أن يلاحق الإرادة الإنسانية في سعيها الدائب نحو العالي
المستمر ، ولكن حينئذ أن نقول إن صاحب « فلسفة الفعل » قد أظهرنا
على أن الفلسفة وثيقة الصلة بالحياة ، وأن النظر لا يمكن أن يفصل عن العمل ،

N. Berdiaeff : " Cinq Méditations sur l'Existence. " Aubier, (١)
1936, pp. 34—35.

وأن في وسع الفيلسوف أن يستخلص الكثير من الدروس والتعاليم بالرجوع إلى سير الإنسانية العام^(١).

والواقع أن الفلسفة لم تقطع صلتها يوماً بالحياة ، قد حرص معظم الفكرين منذ بداية التفكير الفلسفي على إشباع حاجة الإنسانية إلى أخلاق عملية ، إلى جانب اهتمامهم بإشباع حاجتها إلى النظر العقلي . وما دام النظر والعمل هما كواجبتي العملة ، أو ما دامت العلاقة بينهما هي كالعلاقة بين الصورة وللادة في فلسفة أرسطو ، فليس في وسع الفيلسوف أن يصرف النظر عن وجوده الشخصي ، لكي يخلق في سماء المجردات ، أو لكي ينشر أجنحته في مملكة للمعانيات ، وإنما لا بد لفيلسوف من أن يتخذ من تجاربه الشخصية نقطة انطلاقه ، وأن يغمس في طيات وجوده الذاتي حتى يثر في قرارته على نقطة ارتكازه . وليست ثورة الوجوديين على فلسفة الأنفكار ، وفلسفة الأشياء ، سوى مجرد صدى لهذا الاهتمام السائد لدى مفكرى القرن العشرين بتوثيق الصلة بين الفلسفة والحياة . فالوجوديون إنما يأخذون على الفلسفة التقليدية أنها كثيراً ما أغفلت الإنسان ، لحساب فلسفة العالم أو فلسفة الآثار العقلية . ولكن الفلسفة — كما يقول كيركجارد — لا تنحصر في ترديد أقاويل وهمية ونظريات خرافية لموجودات وهمية أو كائنات خيالية ، بل هي حديث نوجهه إلى كائنات واقعية أو موجودات حقيقية من دم ولحم . فليس المهم إذن (في رأى أبى الوجودية الحديثة) أن نُعرِّف الإنسان على العموم ، أو أن نقرر الإنسان بصفة مجردة ، بل المهم أن نعرف هذا الوجود الفردي ، وأن نلقى بعض الأضواء على وجوده الواقعي . والنهج الحقيقي الذي يحدّيه الفيلسوف الوجودي إنما هو ذلك المنهج

Maurice Blondel : "L'Action", t. II., Alean, 1937. (١)
pp. 9-11.

التصليلى الذى يستمد على فهم الواقع الفردية والحالات المُشَخَّصة . ومعنى هذا أننا لن نستطيع أن نتوصل عن طريق بعض البداىء العامة المجردة إلى فهم إنسان معين ، يعيش فى حقبة معينة ، وينتسب إلى حضارة معينة ، وسنقتد إلى تاريخ شخصى بيته ... إلخ .

حقاً لقد حاول بعض الفلاسفة — من أمثال هيجل — أن يفسروا كل شيء ، ولكن من المؤكد أن الفتاح الذى يفتح جميع الأبواب لا بد من أن يكون زائفاً ! وليس المهم فى نظر كيركجارد أن نسر الأشياء ، بل المهم أن نعيشها . ومن هنا فلن الفيلسوف الوجودى لا يزعم لنفسه القدرة على إدراك الحقيقة الموضوعية ، السككية ، الضرورية ، الشاملة ؛ بل يقتنع بحقيقة ذاتية ، جزئية ، شخصية ، محدودة . وعلى حين أن فيلسوفاً مثل هيجل قد أراد أن يصوغ الوجود بأسره فى مذهب أو نظام أو نسق عقلى ، نجد أن كيركجارد يقرر أن كل ما يمكن أن يدركه المذهب أو الفكر الموضوعى ، إنما هو الوجود الماضى لى الوجود الممكن . وليس من شك فى أن ثمة فرقاً هائلاً بين الوجود الماضى أو الوجود الممكن من جهة ، وبين الوجود الحقيقى أو الوجود الواقعى من جهة أخرى^(١) . ثم يستطرد كيركجارد فيقارن بين سقراط وهيجل ، ويقرر أن فى الجهل السقراطى حقيقة أعظم من كل ما تنطوى عليه موضوعية للمذهب الهيجلى بأكمله ! والسبب فى ذلك أن الحقيقة الموضوعية — على نحو ما يتصورها هيجل — إنما هى القضاء المُبرَّم على الوجود ! فالوجود الذى يندرج تحت مقولة « الموضوعية » ليس من الوجود فى شيء ، أو هو بالأحرى ضرب من التشتت والتوزع والانتفىاس فى المجموع . والفلاسفة الهيجليون حين يُمتنُون بالتاريخ ،

Jean Wahl : " La Pensée de l'Existence. " Flammarion, (١)
1950. p. 25.

ويشغلون أنفسهم بما لا حصر له من اللواتج التاريخية ، فلهم يلقون أهمية كبرى على بعض المصطلحات الموضوعية التي لا أهمية لها بالنسبة إلى (نيا يقول كيركجارد) ، ما دام الأمر الوحيد المأم بالنسبة إلى إنما هو وجودى نفسه . وهل يستطيع للتورخ الذى يجمع الوثائق ويحدد المعلومات التاريخية ، أن يتوصل إلى امتلاك اليقين ؟ هذا ما يجيب عليه كيركجارد بالنفى ، فإن اليقين لا يرد إلينا عن طريق شهادات للتورخين ، بل هو إنما يصتقل من خلال علاقات الوثيقة بذاتى من جهة ، وموضوع إيمانى من جهة أخرى . وتبعاً لذلك ، فإن زعيم فلسفة الوجود يربط الحقيقة بالذات ، ويرفض فكرة الحقيقة للنهية اللازمة ، ويقرر أن كل ما فى وسعنا أن نتوصل إليه إنما هو أجزاء صغيرة من الحقيقة ، أو جوانب ضئيلة من الحقيقة ، أو على حد تعبيره « فئات الحقيقة » : *mieltes de vérité* . وهكذا نجد أن كيركجارد قد ربط الفلسفة بالإنسان عن طريق تلك النزعة الذاتية التى جعلته يؤكد أن الفكر الوجودى هو فى صميمه فردية ، وذاتية ، ووجود . ولكن كيركجارد يعود فيقول إنه ليس اللهم أن نعمل على زيادة حظ الناس من المعرفة ، بل اللهم أن نعلم الفرد كيف يكون « إنساناً » . ولن يتأتى لنا أن نمود إلى « الوجود » *existence* ، إلا إذا تحررنا من « المجرد *l'abstrait* » ، لأن المجرد لا يتصف بالوجود ؛ فى حين أن الوجود هو بالضرورة « فردى » . ولم يكن كيركجارد يتأفل عما فى فلسفته من مخاطرة ، فإنه كان يعلم تمام العلم أن الفكر يلقى الوجود ، ولكنه كان يريد فى الوقت نفسه أن يهتقل هذا الوجود^(١) . وسيكون على فلاسفة الوجود من بعد (وفى مقدمتهم كارل يسبرز) أن يحاولوا حل هذه للشكلة ، حتى يبينوا لنا كيف يمكن أن يقوم فكر وجودى لا يميل إلى « الوجود » إلى « معرفة » .

Jean Wahl : "Etudes Kierkegaardianes", Vrin, 1949, pp. (١) 274-275.

٢٣ — وهنا يقول يسبرز إن « الوجود » لا يمكن أن يكون شيئاً يقبل التعريف ، لأنه ليس بموضوع يمكننا أن نحصل عنه أية معرفة موضوعية . فليس في استطاعتنا أن أفسر وجودي ، أو أن أدرسه على نحو ما أدرس أى موضوع خارجي ، بل لا بد لي أن أعترف منذ البداية بأن ثمة حرباً لا هوادة فيها بين المعرفة والوجود . حقاً إن ثمة علوماً كثيرة تحاول أن تدرس الإنسان : فعلم وظائف الأعضاء يدرسه بوصفه جسماً ، وعلم النفس يدرسه بوصفه نفساً ، وعلم الاجتماع يدرسه بوصفه كائناً اجتماعياً ، ولكن ليس ثمة علم يدرسه بوصفه كائناً متكاملًا ، أعني باعتباره « وجوداً » . وأما مهمة الفلسفة فلها تنحصر في إظهارنا على أن الإنسان سؤال مستمر بالنسبة إلى نفسه ، وأن وجوده لا يمكن أن يكون مجرد موضوع ، وأنه في صميمه شيء أكثر من كل ما يستطيع أن يبرفه عن نفسه . فالوجود — في نظر يسبرز — إن هو إلا علامة أو أمانة من شأنها أن توجهنا نحو شيء يمدو كل موضوعية . وليس في استطاعة الفيلسوف أن يتحدث عن « الوجود » إلا بطريقة غير مباشرة ، أعني أنه يستعرض أمامنا شتى ضروب المعرفة ، لكي يبين لنا أن ثمة ضرباً آخر من المعرفة هو وحده الذي يتلام مع الوجود . وهكذا نرى أن الفيلسوف الوجودي حين يتحدث عن الإنسان ، فإنه يريدنا على أن نتخطى كل معرفة موضوعية ، لكي نعود إلى تلك الحقيقة الأصلية التي تنبع منها أفكاره وأفعاله معاً ، أعني تلك الحرية الوجودية التي تقلت بالضرورة من طائفة كل معرفة موضوعية^(١) .

لقد كانت الفلسفة عند هيجل معرفة كاملة بالمطلق ، فلم يكن في عالم هيجل للتلق أى موضع لإمكانية ، أو إبداع ، أو مخاطرة ؛ بل أصبح كل شيء عنده

معرفة ، وضرورة ، ونظاماً ، وموضوعية . وأما عند يسيرز ، فإن الوجود الذى تكشف لنا عنه الفلسفة هو حقيقة مستقلة هيات أن تستحيل يوماً إلى موضوع ، أعنى أنه للمصدر أو الأصل الذى أفكر وأعمل ابتداء منه ، دون أن يكون فى وسى أن أراه أو أن أعرفه . وتبعا لذلك فإن الميتافيزيقا عند يسيرز ليست « علما » ، وإنما هى مجرد قراءة للرموز أو الشفرات التى يطوى عليها وجودنا . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نَقَرَّبَ الوجود عن طريق للنطق أو للنهج الجلى . بل ليس لدينا سوى الرموز والعلامات من أجل الاقتراب من سر الوجود . وعلى حين أن للذهب الميجلى قد انتهى فى خاتمة الطاف إلى وضع موسوعة ضخمة أراد لها أن تستوعب كل شىء ، وكأن لم يدغمه سر ، أو كأن قد تم للفكر الانتصار على شتى ضروب التناقض ؛ نجد أن فلسفة الوجود عند يسيرز ترفض أن تتخذ لنفسها صورة منهجية منقطة يتم فيها وضع كل شىء فى موضعه ، وفقاً لخطة مرسومة من ذى قبل ، لأنها تؤمن باستعالة استيعاب المعرفة ، وفض كافة الأسرار ، وسبر غور الذاتية ... إلخ . وتبعا لذلك فقد أخذ يسيرز على الفلسفة الميجيلية أنها أرادت أن تقضى على الاستقطاب القائم بين الذاتى والموضوعى ، فلم تجد بداً من أن تضعى بالوجود فى سبيل الموضوعية . ولكن من المؤكد أنه لا قيام للوجود الإنسانى بدون حالة التمازض والتوتر ؛ فكل فلسفة تحاول القضاء على شتى ضروب التناقض إنما تقضى فى نهاية الأمر إلى القضاء على الوجود نفسه ! هذا إلى أن هيجل يقيم كل فلسفته على فكرة « الكل » أو « المجموع » ، فى حين أن « الكل » لا يمكن أن يكون موضوعاً لمعرفة ... والسبب فى ذلك أن العالم (على نحو ما يتصوره يسيرز) عمق لا أثر فيه للانسجام أو الوحدة ، أعنى أنه يطوى على الكثير من مظاهر النقص ، والفوضى ، والاضمام ، والفشل . إلخ . وإذا كان الفيلسوف الوجودى لا يقنع بتلك الصورة

التي يقدمها لنا هيجل عن العالم ، فذلك لأن هذه الصورة إنما توحى إلينا بالانتصار
الناعم على شتى مظاهر النقص الكامنة في التجربة ، في حين أن الفلسفة الحقيقية
(مثلها كمثل الفن وما عداها من أوجه النشاط البشري) لا بد من أن تتقترن
بضرب من الشعور المستمر بالقلق أو التوتر^(١) .

والواقع أنه مادامت الحياة البشرية لا تكاد تنفصل عن المخاطرة ، فإن
الفلسفة أيضا لا يمكن أن تخلو من طابع « المخاطرة » . أليست هناك جرأة
فكرية كبرى في أن يحاول الفيلسوف عن طريق الفكر أن يتخطى تلك
الموة السميكة التي تفصل الحقيقة الوجودية عن الفكر ؟ ألسنا نلاحظ في حياتنا
« الفكرية » أن « المقول » لا يمكن أن ينكشف دون أن ينكشف لنا في الوقت
نفسه « خصمه » اللدود ، ألا وهو « اللامقول » ؟ وإذن أفليس الأجدر بنا أن نُفْلِحَ
عن التماس « المطلق » ، والبحث عن امتلاك « الوجود » ، من أجل الانتصار
على محاولة قراءة تلك الرموز أو الشفرات التي تنطوي عليها حياتنا البشرية ؟ ...
إن الكثيرين ليريدون للفلسفة أن تصبح إلى علم صارم ، بينما يريد لها غيرهم
أن تصوغ لنا الوجود بأسره في إطار مذهبي ، وأما عند إسبرز فإن الفلسفة
ليست صناعة نظرية ، ولا لهواً فكرياً ، ولا عملاً فنياً ، ولا قصيدة شعرية ،
بل هي بمثابة السبيل الذي يقتادنا إلى خواتمنا . والفلسفة إنما تبدأ في اللحظة التي
يعزم فيها المرء على أن يُعيد الحياة إلى ذلك الينبوع الحى الذي يكن في أعماق
وجوده ، وحينما تصبح عزيمته على العودة إلى ذلك السبيل الذي يتأدى به نحو
قُدسٍ أقدمه ! ولن يتسنى لنا أن نكسب حياتنا صيغة فلسفية إلا إذا أخذنا
على حافنا أن نضع حداً لما في وجودنا من تشتت ، وتوزع ، وغفلة ؛ لكي نرتد

(١) Jean Wahl : " La Pensée de l'Existence " , Paris, Flam-
marion, 1951, pp. 62—63. & 196—198.

إلى ذاتنا محققين عملية الاستجماع الذهني *Recueillement* ، واضعين نصب أعيننا أن تتعمق ذواتنا ، وتتدبر ماضينا ، ونسبر غور إمكانياتنا .

وربما كان إنسان العصر الحديث أحوج اليوم إلى التأمل منه إلى أى شيء . آخر : فقد أصبحت حياته الروحية أترأ بمد عين ، بسبب إنهاكه في مشاغل العيش وهموم المادة . ولئن كان الدِّين يدعو الإنسان أيضا إلى « التأمل » ، ويهيب به أن يستغرق في « العبادة » ، إلا أن « التأمل » الفلسفي يختلف اختلافا كبيرا عن « التأمل » الديني . فليس للتأمل الفلسفي أى موضوع للعبادة ، أو أى مكان مقدس ، أو أية صورة محددة ، وإنما هو في صميمه جهد لإرادي يرمى إلى تعمق الذات ، عن طريق الارتداد إلى تلك الأغوار السحيقة التي يشعر فيها المرء بإنيتها . وحين ينمكس الفكر على ذاته ، فإنه قد يشعر بما في وجوده من تصدع وقص وتباه ، وعندئذ قد ينكشف أمامه « اللطال » *le transcendant* بوصفه تلك الحقيقة التي هو في حوار مستمر معها ، والتي هي الأصل الذي صدرت عنه حريته ووجوده على السواء . وهذا المعنى قد يصح أن نقول إن الفيلسوف يملأنا كيف نحيا ، ولكنه يملأنا أيضا كيف نموت : لأنه إذ يكشف لنا عما في الوجود الأزمنى من جزع ومخاطرة وعدم اطمئنان ، فإنه يُظهِرُنا على أن الحياة إن هي إلا محاولة ، وأن الوجود البشري إن هو إلا سالك أو عابر طريق ^(١) !

حقا إن الفيلسوف ليس وحده في سحراء الوجود : فإن التأمل ليس حوارا مع الذات قتل ، بل هو حوار أيضا مع الآخرين ، ولكن الفيلسوف يلم أننا جميعا سالكون ، وأنه ليس في وسعنا أن نمر أو أن نتجاوز ذلك الموقف الزماني .

Karl Jaspers : "Introduction à la Philosophie", Paris, Plon, (١)
trad. franç. par J. Hersch, 1962, pp. 165—181.

الذى نحن مثلبسون به ! فلا بد للفيلسوف إذن من أن يعود إلى التراث الفلسفى القديم ، على نحو ما أسهم فى تكوينه الفينثاغوريون ، والرواقيون ، والسيحيون ، وكيركجارد ، وينتشره ، حتى يتحقق من أن للتجربة الإنسانية حدودها ، وقائدها ، وأخطاها ، وعثراتها ، وشفراتها ، ورموزها . . . والتأمل الفلسفى هو الذى يكشف لنا عن قدرة الفكر ، فإن الإنسان لا يكون إنساناً إلا حين يشرع فى التفكير ، ولكن التأمل الفلسفى أيضاً هو الذى يظهرنا على نقص كل معرفة علمية . والواقع أن البحث الفلسفى إنما يبدأ عند الحدود النهائية للتفكير العلمى ، أعنى ذلك التفكير للموضوعى الذى يتعصب على الظواهر الطبيعية والمستويات المادية والتخطيطات الاقتصادية . حقا إنه ليس فى وسع « العقل » أن يكشف لنا بوضوح عن حقيقة أهدافنا فى الحياة ، وماهية الخير الأقصى الذى نزرع نحوه ، وطبيعة تلك الحقيقة المتعالية التى نحن على اتصال بها ، وجوهر تلك « الحرية » التى قد مُنحت لنا على سبيل المبة ؛ ولكن من طبيعة البحث الفلسفى مع ذلك أن يحاول السعى نحو بلوغ حدود المعرفة العقلية ، وكأنما هو يجد لغة كبرى فى أن يطفى بئيران « اللامعقول » !

أما إذا قيل إن الفيلسوف قلما يجبا وقتاً لما ينادى به من تعاليم ، كان رد يبرز على هذا أنه ليس لدى الفيلسوف مذهب متكامل ، بحيث لا يكون عليه سوى أن يطبق مجموعة من اللبادئ العامة على ما يعرض له من حالات خاصة أو وقائع جزئية ؛ وإنما الحقيقة أن الأفكار الفلسفية لا تمحتم أى تطبيق ، لأنها هى فى ذاتها وقائع حية تشيع فى الحياة العقلية للفيلسوف فتجعله يجبا وجوده الخاص . وتبعا لذلك فإن من المستحيل أن تفصل موقف الإنسان عن فلسفته ، فى حين أننا نستطيع أن تفصل الإنسان عن معارفه العلمية . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن المعارف العلمية متعلقة بموضوعات خاصة قد لا تكون

لها أهمية حيوية بالنسبة إلى كل فرد منا ، في حين أن المشكلة التي تعلق بالـ
الفيلسوف هي مشكلة الوجود نفسه . فهي مشكلة عامة تقض مضجع كل واحد
منا على حدة . ولكن ليس يكفي أن تتمثل في أذهاننا أية فكرة فلسفية نادى
بها هذا الفيلسوف أو ذاك ، بل لا بد لنا من أن نسترجع في باطن ذواتنا حياة
ذلك الفيلسوف الذي تعقلها في صميم وجوده الفلسفي ، حتى نستطيع أن نحيا تلك
الفكرة الفلسفية بعمق^(١).

٢٤ — وأخيراً قد يكون في وسعنا أن نقول إن العلاقة وثيقة بين الفلسفة
والوجود البشري ، لأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يشعر بأن وجوده
أحجية تصدهاء ، وتناوشه وتقض مضجعه ، وتعلق باله ، ولا تفتأ تدعوه إلى إمالة
الاثام عن سرها ! وليس من الضروري أن يكون المرء فيلسوفاً حتى يدرك
أن نمة « سرّاً » ، وأنه لا يعرف كل شيء عن هذا السر ، وأنه لا بد له من أن
يلتمس حلاً لهذا الإشكال الإلهي الذي تلبس بوجوده ؛ ولكن الفيلسوف
هو أكثر الناس شعوراً بما في وجوده من غموض ، وإشكال ، والتباس . ومعنى
هذا أن الفيلسوف هو الرجل الذي يستمتع بأكبر قسط ممكن من « الحساسية
الوجودية » ، نظراً لأن ذهنه مفتوح لكل ما في الوجود من حوله ، وقلبه متناغم
مع كل ما يتردد في صدر الطبيعة من آلام وآمال خا لقد قال أفلاطون
إن أكثر الناس يسكرون نياماً ، في حين أن الفيلسوف وحده هو الرجل
المتيقظ ، ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الفيلسوف هو أكثر
الحلقات وعياً وتيقظاً . وليس التأمل الفلسفي (كما لاحظ شوبنهاور من قبل)
سوى ضرب من « الدهشة الالهية » التي تعرق عقل الفيلسوف وقلبه ، حينما

Karl Jaspers : « Introduction à la Philosophie » Paris, Plon, (١)

trad. franç. par J. Hersch, 1952, pp. 195—181.

(٧ - صفحة)

يصح من أن العالم ليس حقيقة منسجمة متوافة ، وأن القيم ليست قوى متعابة متآلفة ، وأن الألفة ليست متصقة بين الفكر والوجود ، كما وقع في ظن الكثيرين . وإنّ فإن ما يدفعنا إلى التّصّلف ، إمّا هو إدراكنا لما في الوجود من ألم وإخفاق وقشل وشر أخلاق^(١) .

أما إذا قيل لنا إنّ بين الألم والشر الأخلاق علاقة متبادلة قوامها العدالة ؛ أو إنّ من شأن الخير دائماً أن يقوم بالتعويض عما في الحياة من آلام وشرور ، فإنّ هذا لن ينعما من أن نرى في « الشر » شيئاً بنيفاً في حد ذاته ، أعنى شيئاً ما كان ينبغي أن يكون على الإطلاق ؛ وتبعاً لذلك فإنّ ما يخلع على الدهشة الفلسفية كل قيمتها ، وحديثها ، وسورتها ، إمّا هو الشر الأخلاق ، والألم ، والقشل ، واللوت . وليس ثمة إنسان لم تخلق به يوماً مشكلة الشر ، فإنّ الوجود الذي ينشد السعادة بطبعه ، ما كان ليأخذ الألم على أنه واقعة محضة أو ضرورة لا يحصى عنها ؛ وحببنا أن نرجع إلى تاريخ البشرية في كل زمان ومكان ، حتى نتحقق من أن هذه المشكلة الميتافيزيقية الكبرى قد أثارت لدى الإنسان قلقاً عنيفاً لم تنجح شتى النزعات الشككية أو النقدية في أن تهدئه أو أن تخفف من غلوائه . والواقع أننا لا نساءل فقط « لم وجد العالم ؟ » ، بل نحن نساءل أيضاً : « لماذا كان العالم حافلاً بكل تلك الشرور ؟ »^(٢)

ولا يتصّلف الإنسان لأنه يشقى ويتألم فحسب ، بل هو يتصّلف أيضاً لأنه يمل ويسأم . وقد يبدو لنا أن الحيوان أيضاً يضيق ذرعاً بما تفرضه عليه من قيود ، ولكن الحقيقة أن الحيوان لا يعرف السأم ، حتى حينما تكون حياته رتيبة آلية

(١) ذكرها إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٩ ، الفصل الخامس ، ص ١١٨ — ١١٩ .

(٢) A. Schopenhauer : « Le Monde comme Volonté et comme Représentation » tr. Burdeau, Alcan t. II. pp. 305—306.

لا اثر فيها للتنوع أو الجدة . وربما كان السبب في ذلك أن فكر الحيوان قلما ينشغل بما يتقصه ، أعنى بما ليس كائنًا بالقل ، أو ما كان يمكن أن يكون ، أو ما ينبغي أن يكون ! . وأما عند الإنسان ، فإن كل واقعة نفسية إنما تنشأ في مجرى الشعور على ضوء الواقعة الأخرى للقبالة لها : لأن للروح يذكرنا بالصعقة ، والألم يثير في أذهاننا فكرة السرور ، وللموت يولد لدينا الرغبة في الخلود ، وهلم جرا . ومن هنا قد لا نكون مغالين إذا قلنا إن فكرة النياب l'idée d'absence تلعب دوراً كبيراً في صميم حياتنا النفسية ؛ حتى لقد ذهب البعض إلى حد القول بأن « الأفكار السلبية » — كالشر ، والعدم ، والاضطرب ، وما إلى ذلك — هي الأصل في نشأة التفكير الفلسفي . أليس شقاء الضمير البشري هو السر في تفتق ذهن الإنسان عن النظريات الأخلاقية ، والتأملات للثالية ، وللمدن الفاضلة ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الإنسان يتفلسف لأنه يقلق ، ويفشل ، ويعرض ، ويألم ، ويشقى ، ويدرك أن وجوده قد حيكت من نسيج القضاء ، ويعرف أنه لا محالة ذائق للموت ؟ أو ببساطة أخرى ، ألا يمكننا أن نقول إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يتفلسف ، لأنه الحيوان الوحيد الذى يمانى بالقلق والجزع والم والانشغال والسأم والخوف من الموت ؟ .

الفصل الرابع

خصائص الروح الفلسفية

٢٥ — لأن كانت الفلسفة ظاهرة بشرية عامة تميز الإنسان بوصفه كائناً ناطقاً ، إلا أن الفلاسفة — مثلهم في ذلك كمثل الشعراء — مخلوقات نادرة لا تجود بها الطبيعة إلا لئلاً ! وعلى الرغم مما ذهب إليه كانت من أن « مهمة أستاذ الفلاسفة لا تنحصر في تعليم تلاميذه بعض الأفكار الفلسفية ، بل تنحصر في تعليمهم كيف يفكرون » ، إلا أن العقلية الفلسفية في صميمها قلما تكتسب عن طريق التعلم ! ومن هنا قد ذهب البعض إلى أن الروح الفلسفية هي أقرب ما تكون إلى اللزاج أو الليل الشخصي ، بحيث قد يصح لنا أن نقول إن الليل إلى الفلسفة هو كالليل إلى الرياضة البدنية ، أو كالولع بالموسيقى ، أو كالكلف بالرسم . إلخ^(١) . فلا بد لنا إذن من أن نحاول الوقوف على الخصائص الميزة للروح الفلسفية ، حتى نتعرف على تلك العناصر المشتركة التي جعلتنا ندخل تحت مقولة « الفيلسوف » شخصيات متنوعة من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو والقديس أوغسطين والقديس توما الأكويني والفارابي وابن سينا ويكون وديكارت وكانت وهيجل وشوبنهاور وكيركجارد ونيتشة وبرجسون ووليم جيمس وهيدجر وسارتر . إلخ .

وهنا نجد أن أول خاصية تميز بها الروح الفلسفية إنما هي الرغبة العارمة في البحث والسعي المستمر نحو المعرفة . فالفلسفة بمعناها الواسع هي البحث ،

F. Grégoire : Les Grands Problèmes Métaphysiques - (١)
P. U. F., 1945, p. 8.

والفلسف إنما يعنى أن ثمة أشياء لا زال علينا أن نراها أو أن نقولها . وأما حينما يقع فى غلن للمرء أن كل شيء يمكن أن يقال قد قيل ، وأنه لم يعد فى وسعنا سوى أن نمود إلى هذا الموقف أو ذلك من المواقف الفكرية السابقة ، فلن من المؤكد أن المرء عندئذ إنما ينلق أمام فكره كل سبيل إلى التفلسف . ولهذا فقد ذهب بعض مؤرخى الفلسفة إلى أن « أى مذهب ميتافيزيقى عظيم لم يصدر يوماً عما تقدم عليه من مذاهب ميتافيزيقية سابقة ، بل هو قد صدر عن اكتشاف جديد للعالم » . ومعنى هذا أن الفلسفة إنما تولد من جديد على يد كل فيلسوف ، لأن الإبداع الفلسفى هو أشبه ما يكون بالقفل التاريخى — *acte historique* — على حد تعبير هنرى جوتييه^(١) . ولكن اللهم أن الفيلسوف لا يملك سوى أن يعمد وضع المشكلات لحسابه الخاص ، مدركاً فى الوقت نفسه أنه مهما فعل ، فإنه لن يكون سوى مجرد مبتلىء دائماً أبداً ! ولعل هذا هو ما أراد ميرلوبونتي أن يبرعه حينما قال : « إن ما يكوّن الفيلسوف إنما هو تلك الحركة المستمرة التى تقوده من المعرفة إلى الجهل ، ثم من الجهل إلى المعرفة ، مع ما يقترن بها من ثبات فى صميم تلك الحركة »^(٢) . فالفيلسوف هو الباحث الذى لا يفتن بأى حل نهائى ، والروح الفلسفية إنما هى تلك الروح التساولية التى ترفض أن تقبع فى داخل أية معرفة مطلقة ، واثقة دائماً أبداً من أنه لا يمكن أن تكون الفلسفة هى الشيء الوحيد الذى يعرف نهاية ، فى عالم لا يتهى فيه أى شيء على الإطلاق !

حقاً إن المذاهب الفلسفية كثيراً ما تبدو لنا بصورة قواقع يسكنها التفلسفة ؛ ونحن نعرف كيف أن الثقة قلما تسمح لنا بأن نتكهن بنوع تلك الحياة

H. Gouhier : « La Philosophie et son Histoire » Vrin, (١)
1948, pp. 17. & 99.

M. Merleau-Ponty : « Éloge de la Philosophie » NRF, (٢)
1953, p. 11.

الحقبة التي كان يميلها الحيوان في داخلها ، ولكننا لو تجاوزنا المذهب ، لصقنا من أن الفيلسوف إنما هو ذلك الرجل الذي يشعر بأن الحقائق متنافرة ، وإن كانت في الوقت نفسه متأسكة ، فهو يبحث دائماً عن العقدة التي تتجمع عندها خيوط الحقيقة ، ويحاول أن يمسك بها جميعاً على نحو ما تتمثل في صميم العالم ، أخذاً على عاتقه أن يقول كل شيء ، متوخياً في حديثه الوضوح والصرامة . وليس من شأن الفيلسوف أن يخدع الناس ، فإن الروح الفلسفية في صميمها هي أعدى أعداء الكذب والتضليل والكتان وسوء الطوية . ومن هنا فإن الفيلسوف لا يستبقي لنفسه الشكوك ، من أجل أن يعلن على الناس الحلول اليقينية ، كما يفعل الراشدون في تعاملهم مع الأطفال حينما يحتقون عنهم بعض الحقائق ، بل هو يأخذ على عاتقه أن يواجهنا بالحقيقة ، حتى ولو كانت نسبية ، أو متناقضة ، أو مثلية ! فالروح الفلسفية أحرص على اجتناب الوقوع في شرك المشكلات الزائفة والمسائل الموضوعة وضماً سيناً ، منها على الوصول إلى نتائج خاطئة وحلول نهائية وآراء حاسمة . وإذا كان الفيلسوف كثيراً ما يبدو في وسط الجماعة بمظهر الرجل الخطير الذي يهدد كيان المجتمع ، فما ذلك إلا لأنه يأبى لنفسه دائماً أن يكون مجرد صدى لصره ، أو مجرد أسير لمجمعه . حقا إن أصداء العصر لا بد من أن تتردد في مذاهب الفلاسفة ، كما أن فلسفاتهم لا بد من أن تتلون بلون الإطار الحضاري الذي عاشوا في كفه ، ولكن شخصية سقراط أو ديكارت أو كانت أو هوسرل لم تعدد إلا برفضها لليقين السائد ، واستنكارها للبداعة الساذجة ، وتمرداها على أسس الحقائق السهلة البسيطة ! ومن هنا فقد كان الفيلسوف في كل زمان ومكان موضع شبهات الجماعة ، فكان مصير سقراط الإعدام ، وكان مصير جيوردانو برونو الحرق ، وكان مصير ديكارت العزلة والنفي ، وكان مصير اسبينوزا الطرد من المجمع . . . الخ . ولا زال الفيلسوف إلى يومنا هذا موضع توجس واشتباه من «جانب الجماعة : فإن الناس يطمون حتى العلم أنه ليس ثمة «أرثوذكسية»

في الفلسفة ، وأن الفيلسوف كثيراً ما يجعل من « التمرد » لسان حاله ! وحينما وقف سقراط يدافع عن نفسه أمام قضائه قائلاً : « أيها الأثينيون ، إني مؤمن ، ولكن لا ككل أولئك الذين يتهمونني » ، فإنه لم يرد بهذه العبارة أن يقول إن إيمانه أعظم من إيمان غيره من الناس ، بل هو قد أراد أن يبين لقضائه أن إيمانه من نوع خاص ، وأنه لا يمكن أن ينسب للإيمان نفس الدلالة التي ينسبها إليه غيره من عامة الناس !

٢٦ - والواقع أننا لو رجعنا إلى تاريخ الفلسفة ، لأقنينا أن الفلسفة قد اختلطت في أذهان العامة من الناس بالإلحاد ، لجرد أنهم قد وجدوا في شخص الفيلسوف رجل التساؤل ، والإنكار ، والافتصال ، والمخاطرة : ولا غرو ، فإنه ليس من طبيعة الروح الفلسفية أن تنفع بما بين أيدي أهل عصرها من حقائق ومعتقدات ومعارف ، بل هي لا بد من أن تضع كل هذا موضع الشك ، حتى يتسنى لها أن تعيد بناءه من جديد فتقيمه على دعائم نقدية يقرها العقل وهذا العملية النقدية التي يأخذ الفيلسوف على عاتقه أن ينهض بها لحسابه الخاص . إنما هي الحركة التي تعرضه لخطر العزلة الفكرية ، إذ يبدو في وسط الجماعة بمظهر الخلق الشاذ الذي لا يدين بالولاء لروح عصره ودين جماعته . « ومن هنا فقد شبه القبيادس (في محاوراة المأدبة) سقراط بالحية نارة ، والسحكة الرعاشة نارة أخرى ؛ ولا شك أن السم الزعاف والمغناطيسية الكهربائية قد يستعملان أحياناً بمثابة علاج أو دواء ، ولكن المدينة لن تلبث أن تتوجس خوفاً في نهاية المطاف من أمثال تلك الصفات الطبية التي لا تحل من شذوذ أو انحراف »^(١) . وهكذا كان مصير سقراط الموت ؛ لأنه أفسد الشيلب ، أو دعا إلى عبادة آلهة جديدة ، أو ادعى لنفسه معرفة أعظم مما كان يجمع به أهل عصره ، بل لأنه حاول أن يقيم

• Cf. Gusdorf: «Traité de Métaphysique» Colin, 1956, p. 78. (١)

علاقته بالحقيقة على نحو جديد ، بعد أن فطن إلى أنه ليس ثمة معرفة مطلقة « *savoir absolu* ». وعلى الرغم من أن سقراط كان يدعو إلى إطاعة القوانين ، فضلا عن أنه هو نفسه كان نموذجا للمواطن الصالح ، إلا أن أسلوبه في إطاعة القوانين كان في نظر أهل أثينا بمثابة ضرب من المقاومة أو المارضاة ! وما كان للأثينيين أن يفتخروا لسقراط طريقته في التعامل معهم ، وهى تلك الطريقة التى كانت تشككهم دائما أبداً في أنفسهم ، وتجعلهم يتوجسون خيفة من التعامل معه ! ومن هنا فقد بدا سقراط للأثينيين « ملحداً » في حين أنه كان يؤمن بالدين مثلهم ، ويدين بالولاء للمدينة مثلهم ، ولكنه كان يؤمن بالدين والمدينة إيمانا روحيا ، في حين أنهم هم لم يكونوا يؤمنون بهما إلا إيمانا صورياً ، أو بالأحرى حرفياً *à la lettre* . وتبعاً لذلك فقد عجز قضاء سقراط عن فهم موقفه ، لأنهم لم يستطيعوا أن يتلاقوا معه فوق أرض واحدة مشتركة ! أليست أرض العامة من الناس هى أرض السذاجة ، والاعتقاد الراسخ ، والتسليم الأعمى ، في حين أن أرض الفلاسفة هى أرض المانى ، والتفسير العقل ، والتجربة الميتافيزيقية ؟ فكيف لا تنور المدينة على الفيلسوف ، وهى ترى فيه خصما خطيراً يناقش الإيمان ، ويخضع الدين للعقل ، ويحاول أن يبرر إطاعة القوانين بمجموعة من الأدلة الفلسفية ، في حين أنها هى تريد الإيمان للإيمان ، وتدعو إلى احترام القانون دون تقديم أسباب ، وتتطلب من الناس الخضوع والتسليم دون أى قيد أو شرط ^(١) ؟ إذن فليذهب الفيلسوف إلى الجحيم ، وليعلم الجميع أن المدينة واقعة بالمرصاد لكل من تحدته نفسه بأن يزعم يقينها في دينها أو قانونها !

يبد أن مصير سقراط الأليم ما كان ليحول دون ظهور فلاسفة جدد يحاولون بدورهم أن يعينوا الناس على أن ينظروا إلى الوجود من خلال منظار جديد .

M. Merleau-Ponty : « *Eloge de la Philosophie* », NRF., (١)
1953, pp. 52-53.

وهكذا ظهر ديكارت بمنهجه الفلسفى القائم على الشك ، وظهر كانت بمنهجه النقدى القائم على التفرقة بين الظاهرة والشيء فى ذاته ، وحاول كل منهما أن يوقظ الإنسان المادى من سباته الدوجماطيقى ، وأن يرسم له طريقاً جديداً للوصول إلى الحقيقة . ونظر الناس إلى ما بين أيديهم من حقائق ، فلم يلبثوا أن فطنوا إلى أن عليهم أن يبيدوا النظر فى كل ما درجوا على التسليم به حتى تلك اللحظة ! وهل كان فى وسع البشرية أن تعيش بعد ظهور ديكارت أو كانت ، كما كانت تعيش قبل ظهورها ؟ ألم يثبت لنا كل من ديكارت وكانت مرة أخرى أن الحقيقة إنما تنحصر دائماً فى البحث عن اللغى ، وأن الوهم إنما يكن فى الاستسلام للموضوع ؟ ألم يجرى الشك والتفقد مؤكدين لضرورة البحث ، ومماودة وضع للشكلة ؟ مثلما فى ذلك كمثل التهم السقراطى ؟ ألم يكن ظهور ديكارت أو كانت فى تاريخ الفكر البشرى بمثابة تأكيد جديد لتلك الحسرة الميتافيزيقية التى تنشق عن طريقها من « لا واقعية الموضوع » ، على نحو ما يتمثل فى شقى المظليات المادية والعقلية والاجتماعية التى قد تبلورت على شكل « تصورات جمية » ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الروح الفلسفية فى صميمها إنما هى ذلك الناقوس الذى ينفى بين الحين والآخر مطلنا أن الإنسان هو سيد للغى ، وأن الطبيعة لا تكفى نفسها بنفسها ، وأن التاريخ ليس هو المطلق ، وأن الموضوع ليس هو الوجود ، وأن المجتمع ليس هو كاتم سر الحقيقة ؟ ... أجل ، ولكن الإنسان يريد أن يركن إلى حقيقة ثابتة ، وهو يريد أيضاً أن يقبع فى عالم مستقر ، ومن ثم فإنه يريد للسؤال أن يستحيل إلى إجابة حاسمة ، ويتمنى على الله لو استحال البحث المستمر إلى إيمان راسخ ! ومن هنا فإنه كثيراً ما تتكفل الجماعة بتحديد معتقداتنا ، وتجميد مفهوماتنا ، وتسييد مسالكنا ، حتى لا نتطرق فى الرأى ، أو تهوور فى الحكم ، أو نتصرف عن جادة السبيل ! حتى إذا ما ظهر فى شوارع

للدنية ذلك الثرثار الخطير الذي يحترف مهنة التسكع العقلي ، لم يلبث الناس أن أدركوا أنهم أسرى مجموعة من الحقائق الزائفة والبيئات الكاذبة ، وأن سقراط في زنزانه قد يكون أقل عبودية من أسرته أنفسهم ^(١) ١

٢٧ - والحق أن النابية العظمى من الناس إنما تستمد آراءها بطريقة لاشعورية من الجماعة التي تعيش بين ظهرانيها . ولما كانت هذه الآراء هي في العادة وليدة الإجماع (لا التفكير للطلق) ، فإنها تبدو للمحايها واضحة كل الوضوح ، حتى أن أي ظل من الشك يُلقى حولها ، لابد بالضرورة من أن يولد فيهم شعوراً حاداً بالدهشة والاستغراب . ولكن الروح الفلسفية تعلم حق العلم أننا حينما نكون يلزاً فكرة تبدو واضحة بينة ، لدرجة أن مجرد التعرض لمناقشتها يُبدِّد في نظرنا أسماً غير مشروع أو عملاً غير مرغوب فيه ، فإن هناك احتمالاً كبيراً في أن تكون هذه الفكرة زائفة أو واهية أو متنافية مع العقل ، وبالتالي فإنها قد لا تستند إلى حقيقة ثابتة بينة كما يزعم العامة من الناس ^(٢) . وإذا كان المجتمع كثيراً ما يضيئ ذرعاً بالفيلسوف ، فما ذلك إلا لأن الروح الفلسفية قوة خطيرة تنتقل بالناس من عهد « الأسطورة » le mythe إلى عهد « التفكير » réflexion . وعلى حين أن « العالم » في عهد الأسطورة يتخذ صورة « كل » عضوي موحد ، فلا يكون ثمة موضع لأي شذوذ فردي ، أو أية أصالة شخصية ، بل تكون الكلمة النهائية للتقليد ، والرأى الحاسم للجماعة ، نجد أن « العالم » في عهد « التفكير » يستحيل إلى جمهرة كبيرة من للشكلات ، فلا تكون هناك أجهزة فكرية هائلة تسيطر على عقول

Guariorf : « Traité de Métaphysique » Paris. Colin, (١)
1956, p. 138.

Cf. J. H. Robinson : « The Mind in the making », Watts, (٢)
1940 Ch. 11., pp. 29-30.

الأفراد ، بل يصبح من حق كل فرد أن يعيد تكوين العالم لحسابه الخاص ، وأن يقيم لنفسه أنظمة خاصة من القيم أو المايير . وبينما نجد أن الوعي الأسطوري لا يندلش لشيء ، ولا يتعجب لأى أمر ، لأنه يرى أن لا جديد تحت الشمس ، وأن ليس فى الحاضر شيء لم يكن قائماً منذ البداية ، نلاحظ أن نشأة الوعي الفلسفى لا بد من أن تقترن بعملية يقظة فكرية ينهض منها الإنسان من سبات السكون الأسطوري ، فلا يرى كل شيء عادياً أو طبيعياً أو مألوفاً ، بل يضع كل شيء موضع البحث ، ويدع للقلق سيلاً يتسلل من خلاله إلى أكثر المسائل وضوحاً وأظهرها بساطة !

حقاً إن الإنسانية متظل محن دائماً أبداً إلى ذلك العصر النهي الذى لم يكن فيه الهمُّ قد تسلل بعد إلى العالم ، ولكن من المؤكد أنه ما دام التفكير الفلسفى قد عرف سبيله إلى رأس الخلق البشرى ، فلن يكون فى وسع أن يتخلى عن مهمة تمقل الوجود ، وفهم العالم ، وتحديد مركزه فى الكون . وتنبأ تلك فإن التجربة الفلسفية لا بد من أن تتخذ بادية ذى بدء صورة تساؤل حاد ملؤه الدهشة والتعجب والاستغراب . وهذا بسكال مثلاً يتساءل فى خطراته عن حقيقة وضعه فى الوجود فيقول : « لماذا كانت معرفتى محدودة ؟ ولماذا مُرِصْتُ على هذه القامة القصيرة ؟ ولماذا حُدِّدَ عمرى بمائة سنة وليس بألف ... ؟ »^(١) ثم هذا ليبنتس ينظر إلى مشكلة الخلق فلا يجد بداً من أن يتساءل بدوره قائلاً : « لماذا وُحِدَ شيء ، بدلاً من أن يكون ثمة عدم ، وعدم غيب ؟ » . . . إننا نستطيع بلا شك أن نرد على تساؤل بسكال بأن نحيله إلى دراسات علماء الأجنة ، ونظريات أهل علم الوراثة ، وبحوث علماء الحياة فى مجال الشيخوخة ، وكذلك

Pascal : « Pensées » , Edition Brunschwig, Paris, (١)
Nelson, 1943, No 208., p. 144.

تحدّ يكون في وسعنا أن نرد على تساؤل لينتس بأن نحيله إلى أحدث النظريات العلمية في تفسير أصل الكون، ولكن من المؤكد أنه حتى إذا تهيأ للعالم يوماً أن يتوصل إلى تفسير طريقة تداخل الظواهر، وتأثيرها بعضها في البعض الآخر، وتوقعها بعضها على البعض الآخر، فإنه لن يستطيع أن يوفقنا على السبب في ظهورها، والحكمة في تكونها، والفرض من وجودها. ومن هنا فقد اقترنت الروح الفلسفية بأداة الاستهزام الكبرى «لماذا؟»، حتى لقد شبه بعضهم الفيلسوف بالطفل الصغير الذي لا يكاد يكف عن إثارة السؤال والسؤال والآخر، فإن الفيلسوف يصر على أنه لا يرى سوى ظلمات، حيث لا يرى غيره سوى أضواء. ويأبى الناس إلا أن يروا في الوجود كتاباً مفتوحاً يفسر نفسه بنفسه، في حين يحلو للفيلسوف أن يصور لنا الوجود بصورة النقوش المبروغرافية التي تتطلب التفسير، أو الشفرات النامضة التي تحتاج دائماً إلى من يترك رموزها؟ وربما كان في استطاعتنا أن نقول مع شوبنهاور: «إن الشخص الذي يتصف بالروح الفلسفية إنما هو ذلك الإنسان الذي يحلله ~~الفسف~~ على التعجب من الأحداث المألوفة ولمر الحياة المادية، فيتخذ موضوع دراسته من أكثر الاحتياجات حمومية وابتدالاً... وكلما قل حظ المرء من الذكاء بدله الوجود أقل غموضاً وأدنى سرية. ومعنى هذا أن كل شيء إنما يبدو للرجل المادي أمراً طبيعياً يحمل في ذاته تفسير أصله ونوعه وغايته...» ^(١) يروى في هذا الصدد عن الفيلسوف الفرنسي الحديث مبن دي بيران (Maine de Biran) (١٧٦٦ - ١٨٢٤) أنه كان يجمع بقدرته هائلة على إبداء الملاحظات الطريفة؛ والاهتمام

Schopenhauer : - Le Monde Comme Volonté et Comme (١)
Représentation - trad. franç. par A. Burdeau, Paris, Alcan, t.
 II., pp. 294-295.

إلى الكثير من الحقائق الجديدة ، نظراً لأنه كان يجب كثيراً ما درج الناس على حساباته سهلاً بسيطاً ، كما كان يتوقف طويلاً عندما اعتاد الناس أن يتفكروا ما فيه من تعقيد وغوض . ولا شك أن الوعي الميتافيزيقي (سواء أكان ذلك عند ديكارت ، أم عند بيران ، أم عند هوسرل) إنما يبدأ في اللحظة التي يفصل فيها الفيلسوف عن « الموضوع » لكي يمسد النظر إليه ويقوم بتحديد موقعه منه . فالروح الفلسفية لابد من أن تخلع على « الموضوع » شيئاً من الغرابة أو الجدة أو السرية ، لأنها تعلم حق العلم أن ليس ثمة شيء يمكن اعتباره شيئاً بذاته ، وأن ليس هناك أمر يمكن القول بأنه حقيقة أكيدة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، بل كل ما في الوجود جدير بأن يكون موضع نظر ومحل اعتبار من جديد ، ما دام على الفيلسوف أن يبدأ دائماً من جديد . وعلى حين أن الرجل العادي يميل بطبعه إلى قمع حبه للاستطلاع ، وكبت رغبته في التساؤل ، نجد أن الفيلسوف لا يكاد يكف عن إيقاظ للمشكلات النائمة ، وإثارة المسائل للمستكنة في أوكارها ، وتأليب الضمائر الفارقة في سكونها حقاً إن هذه المهنة الفلسفية ليست وفقاً على الفيلسوف ، فإننا قد نلتقي أحياناً بأطفال صغار يشيرون أحق للمشكلات الميتافيزيقية ، ولأنها يبلغ الواحد منهم السابعة من عمره ، ولكن الملاحظ عادة أن هذه المهنة سرعان ما تتبدد بمجرد ما يمضي الإنسان في طريق نموه ، فلا يلبث الرجل الناضج أن يصبح متكيفاً مع العالم الذي يعيش فيه ، وبذلك يضمف حبه للاستطلاع وتقل حدة استجاباته لما في الوجود من مواقف جديدة . وأما لدى الفيلسوف ، فحين الظاهر أن هذا التكيف النفسي مع الواقع قلما يتحقق على الوجه الأكمل ، وبالتالي فإن الروح الفلسفية قد تبدو في نظر بعض الباحثين من أمثال بياجيه Piaget أو ليفي بريل Lévy Brühl أشبه ما تكون بقلية بدائية تعيش في عالم ما قبل للنطق . ولكن الواقع أن

روح التقليد والاتباع والسائرة ضرورة للإنسان العاى الذى ليس لديه متسع من الوقت للحكم على كل تصرف ، والتردد قبل اتخاذ أى موقف ، ولهذا فقد كان من الضرورى لكل فرد أن يفكر ويصل ، كما يفكر ويصل غيره من الناس . وأما بالنسبة إلى الفيلسوف ، ذلك المخلوق الشاذ الذى لا يجد حرجاً فى أن يبدأ دائماً من جديد ، فإن إدراك الواقع لابد من أن يقترن بصدمة ميتافيزيقية تحول بينه وبين التكيف مع الحقيقة السائدة ، أو التوافق مع الروح الشائعة . وتبهما لذلك فإن الفيلسوف لابد من أن يجد فى الحياة العادية ضرباً من النوم أو الرقاد أو الوسن^(١) ! وهكذا تنجم الفلسفة فتعلم الإنسان أنه لا زال عليه أن ينظر ، ويتعجب ، ويضعف ، ويبحث ، ويتردد ، ويتمثر ، ويتعبط ، ويختبر ، ويتساءل ، ويستكشف ، واتفا دائماً أبدأ من أنه لن يكون ثمة حل نهائى يتكفل بالقضاء على كل فلسفة ! وهذا السنج Lessing يعبر عن ميل الروح الفلسفية إلى مواصلة البحث فيقول : « لو أن الله وضع الحقائق كلها فى يمينه ، ووضع فى يساره شوقنا المستمر إليها ، وإن أخطأناها دائماً ، ثم خيرنى ، لما ترددت فى اختيار ما يساره ، فأتلاه « يا أبانا ؟ رحمتك ، إن الحق الغالض لك وحده »^(٢)

٢٨ - والواقع أننا لو شئنا أن نحدد أهم خصائص الروح الفلسفية ، لكان فى وسعنا أن نقول إنها روح البحث المستمر ، ولحرية التفكير ، والتسامح العقلى ، والرغبة الدائمة فى الحوار مع الآخرين . فلن تكن ثمة فلسفة أولاً

Gabriel Marcel : « Du Refus à l'Invocation », NRF., (١)
1940, p. 89,

(٢) مجموعة مؤلفات لسنج ٢٥ ، ص ٢٢١ . (تلاعى « تاريخ الفلسفة فى الإسلام »
لدى بور ترجمة أبى ربيعة ص ٢٥٩) .

إن لم يكن هناك شك في قيمة المعارف المحصلة ، ورفض لشيء الآراء المسبقة ، ورغبة عارمة في معاودة البحث من جديد . ولن تكون هناك فلسفة ثانية إن لم يكن هناك شعور بالحرية ، وإيقان بأن الحق فوق القوة ، واعتراف بأن العلاقات البشرية ينبغي أن تقوم على التضام والتسامح لا على التضام والتنازع . ولعل هذا هو ما عناه أحد الباحثين للماضين حينما كتب يقول : إن الفلسفة لا تبدأ إلا حينما يتنبأ البشر أن يتنازلوا عن روح العنف والشدّة ، لكي يستمضوا عنها بروح التضام والمودة^(١) . وعلى الرغم من أن تاريخ الفلسفة لم يَنَلُ في يوم ما من الأيام من مظاهر التمسب والمداء والمشاخنة ، حتى لقد ذهب بعضهم إلى أن في الإمكان تسجيل هذا التاريخ في عبارات الكبرياء المجرّحة ، والمداء الشخصي والخصومات للذهبية ، إلا أنه من المؤكّد أن الروح الفلسفية لم تكن في يوم ما من الأيام روحاً انزالية نمحياً بمنأى عن المجتمع ، والتاريخ ، والعالم ... فليس الفيلسوف — كما يتوهم البعض — مجرد مخلوق غريب يعزف عن العالم ، وينفر من الناس ، وينطوى على نفسه ، ويمحيا على هامش التاريخ ، بل هو إنسان واهى يعرف أنه لا يمحيا إلا بالآخرين ومع الآخرين ، ويعلم أنه بمفرده ليس شيئاً على الإطلاق ! حتا إن حب الحكمة قد يدفع بالفيلسوف إلى احتضار العالم أو ازدراء المجتمع ، ولكن الفيلسوف يحاول مع ذلك أن يستخلص من الوجود خير ما فيه ، وأن يكشف لنا عما في العالم من قيم كامنة وأسرار دنيئة . فالفيلسوف لا يتفصل عن إطاره التاريخي إلا لكي يتفقه ويحسن الحكم عليه ، وهو لا ينأى بنفسه عن مجتمعه إلا لكي يتمكن من النظر إليه والعمل على تقويمه ، وهو لا يمحيا

• Eric Weil : « Logique de la Philosophie » Vrin, 1950, (١)
Ch. I. & II.

بمعزل عن عاله إلا لكي يحاول تحديد موقفه منه وتعميق صلاته به . وتبعاً لذلك فإن الروح الفلسفية في صميمها إنما هي حوار مع الذات ، والعالم ، والآخرين ، بحيث قد يكون في وسعنا أن نقول مع سبوز إنه ليس ثمة فلسفة بدون وصال وحوار ومبادلة .

والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى اليقين للوجود لدينا عن الوجود الحقيقي ، لوجدنا أن هذا اليقين إنما يتأكد غير تلك العلاقة الحية التي تجدد فيها الحرية نفسها وجهاً لوجه أمام ما عداها من حريات . فليست الروح الفلسفية بمثابة عالم مغلق على ذاته ، بل هي حقيقة حية تؤثر وتتأثر ، تسائل وتجاوب ، تنفع وتقتنع . وعلى الرغم مما ذهب إليه شوبنهاور وكيركجارد (وغيرهما من الفلاسفة) من أن الحقيقة لا تنبع إلا من أحقاد الذات ، وأن الإنسان لا يفهم تماماً سوى ذاته ، وأن الأفكار الفلسفية العميقة لا تنبعث مطلقاً عن الحوار مع الغير أو التفكير المشترك^(١) ، إلا أن أشد الفلاسفة تمرداً على الماضي ، وأكثرهم ضيقاً بمذاهب السابقين ، ما كان يستطيع أن يكون مذهبه الفلسفي دون أي حوار مع الماضي ، أو دون أدنى اتصال بالآخرين . حقاً إن الفيلسوف لا بد من أن يشعر بأن عليه أن يقيم كل شيء من جديد ، فإن من طبيعة الفلسفة أن تتولد من جديد على يد كل فيلسوف ، ولكن من المستحيل على الفيلسوف أن يضرب صفحاً عن ماضي التفكير البشري كله ، وكأن عقله قد استحال إلى صحيفة بيضاء لم يخط عليها الماضي حرفاً واحداً ! بل إننا حتى لو افترضنا جدلاً أن فيلسوفاً ما قد نجح في التحرر من شتى تأثيرات الماضي ، فإن من المؤكد أن مثل هذا الفيلسوف لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى نقل تفكيره إلى الآخرين بالصورة التي تسمح لهم

Schopenhauer : « Philosophie et sciences de la Nature », (١)
Alcan, 1911, p. 135.

بأن يفهموه . والواقع أن الفلسفة بطبيعتها تراث يقبل الانتقال من جيل إلى آخر ،
فهي لا بد من أن تعبر عن نفسها بالصورة التي تمكنها من إسماع صوتها للآخرين .
وآية ذلك أن فلاسفة الإنكار والثورة والفرد ، حتى حينما أطلقوا على أنفسهم
اسم محطى الأصنام ، لم يحدوا بدا من أن يحاولوا صياغة أفكارهم باللغة التي
يفهمها أهل عصرهم . ومادامت الفلسفة إنما هي حديث الإنسان للإنسان ، وحوار
الإنسان مع الإنسان ، فإنه لا يمكن أن تقرن الروح الفلسفية الحقبة بالتمصب
أو العداوة أو الاستبداد بالرأى .

إنما لانكر بطبيعة الحال أن كثيراً من المؤلفات الفلسفية لم تنكسر
إلا لتبرير موقف شخصي ، أو مواجهة خصومة أدبية ، أو الدفاع عن آراء مسبقة ،
ولكن من المؤكد أن الفيلسوف الذي يصطنع منهج التبرير العقلي إنما يصطنعه
بوصفه إنساناً ، لا بوصفه فيلسوفاً . فالإنسان العادي هو الذي يزداد تمسكاً بآرائه
السابقة حينما يحاول أحد أن يثبت له خطأها ، والإنسان العادي هو الذي لا يتورع
عن إبداء غضبه واستيائه بمجرد ما توضع آراؤه ومعتقداته موضع البحث والمناقشة ،
والإنسان العادي أيضاً هو الذي يوحد بين آرائه الخاصة وكرامته الشخصية ،
فيتمسك بأفكاره دفاعاً عن نفسه ، ويدافع عن معتقداته ذوداً عن كرامته
الشخصية ؛ وأما الفيلسوف فإنه يريد أن يرى الحقائق كما هي ، لا كما يقول بها
مذهب معين أو رأى خاص ، ومن ثم فإنه ليس على استعداد لأن يحرق البخور
لأصنام المجتمع ، أو لأن يسفر جبهته أمام أوثان الماضي ، أو لأن يصحى في ذلة
وصغار أمام بعض القوى الفاشية . حقاً إن الحرية الفكرية تكاليفها ، فإنها
تتخذ حثاً تلك اليد التي تقود زمامنا ، وتحتل بيننا وبين أنفسنا ، فلا نلبث أن نجد
أنفسنا مضطرين إلى أن ننظر لأنفسنا وبأنفسنا ، بد أن كان مثلنا كمثل الأعمى
الذي يسلك بيده آخر ، ولكن الروح الفلسفية إنما هي روح المبصر الذي يريد

أن يصحّ من كل شيء بنفسه ، فليس في وسع الفيلسوف أن يركن إلى أية سلطة ، أو أن يطمئن إلى أى رأى سابق ، أو أن يقتصر على تبرير أية عقيدة محددة . ولعل هذا هو ما عناه الفيلسوف الألماني دلتاي حينما كتب يقول : « إن الفلسفة لم تكن سمة شخصية ، أو ضرب من المزاج ، لأننا اعتدنا أن ننسب إلى الفيلسوف القدرة على تحرير العقل من التقليد ، والعقيدة ، والرأى السابق ، وسيطرة الأهواء الغريزية ، بل حتّى من أسر الظروف الخارجية القهرية ... »^(١)

وإذا كان تاريخ التفكير للفلسفي حافلاً بالشواهد الحية والأدلة البينة على شجاعة الفلاسفة ، فما ذلك إلا لأن الخوف هو أعدى أعداء الروح الفلسفية الحقيقية في كل زمان ومكان . والواقع أننا إذا كنا كثيراً ما ننجزع لإثارة بعض المشكلات الفلسفية الهامة ، فذلك خشية أن يقتادنا البحث إلى التصلّج عن أفكارنا السابقة أو الخروج عن معتقداتنا المألوفة . ولكن هذا الخوف نفسه دليل قوى على أننا نشك في صحة تلك الأفكار والمعتقدات ، ومن ثم فإننا نخشى أن نضعها في ضوء الحقائق العقلية والأدلة الفلسفية . ومعنى هذا أن الخوف إنما هو في صميمه مظهر للشك والجهالة ، في حين أن الشجاعة الفكرية هي الشرط الأول لكل نزاهة علمية . . . وإن الفيلسوف ليعلم حق العلم أن الشجاعة هي أول ضرورة من ضرورات التفكير الحر ، فهو لا يرتد فزعاً أمام شتى التيارات الرجعية التي قد تتورق في وجهه ، بل يراه يتقدم نحوها بكل قوة وإقدام ، لكي يجهز عليها بكلتا يديه ، غير آبه بتلك الجيف الحية التي يقذف بها في زوايا التاريخ ! ومهما كان من أمر تلك النزعة اليقينية التوكيدية التي وقع تحت تأثيرها بعض المفكرين ، فإن الثالبية العظمى من أهل الفكر قد وجدت في الجهل والتصصب

F. H. A. Hodges : « Wilhelm Dilthey », Selected (١)
Passages, London, Kogan Paul, 1944, p. 148.

وضيق الأفكار سموماً خيفة تقضى على كل إنتاج فلسفى . وتبعاً لذلك فإن الفلاسفة الحقيقيين إنما هم أولئك الذين يأخذون الحذر حتى من عيوبهم وعقولهم ، فلا يترددون فى أن يبدأوا دائماً من جديد ، فاحصين إحساساتهم ، وممتحنين استدلالاتهم . أما أولئك الذين يكتفون بأن يركنوا إلى الراحة والهدوء ، وأن يملئوا على الملأ قائلين : « لقد وجدنا ! لقد وجدنا ! » ، فهؤلاء هم عبيد الأوهام الذين لا يستطيعون أن يعيشوا إلا على خات لاغى ! وإن الفلاسفة ليسمحوا بأن الرغبة فى التحكم فى العقول ، لمى أسوأ بكثير من الرغبة فى التحكم فى الجسوم ، فهم يصعبون بأنفسهم عن موجى الأفكار ، وقادة الضمائر ، وصانعى العقائد ! ولكنهم لا يجدون حرجاً فى أن يتعارضوا أو يتناقضوا فيما بينهم ، فإن تعدد الآراء فى نظرم هو مظهر من مظاهر الخصب والثراء ، ولكن بشرط أن يحترم كل منهم آراء غيره ، حتى يتكون من حوارهم الفلسفى مجتمع فكرى جديد يقوم على التضام والتوافق ، لا على الأرثوذكسية أو الإجماع .

٢٨ — وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند صفة « الاستقلال » Indépendance التى اعتاد كثير من الباحثين أن ينسبوها إلى الفيلسوف ، بوصفه ذلك المخلوق الفريد الذى يحضر العالم ، ويزدى المجتمع ، ويعتمد على التقاليد ، ويشذ على التألوف ! ولا شك أن فعل الفيلسوف إنما ينطوى (بمعنى ما من المعانى) على ضرب من الصراع الذى يقوم به المرء فى شتى الظروف من أجل المحافظة على استقلاله الباطنى . ولكن المشكلة إنما تنحصر على وجه التصديد فى فهم معنى هذا « الاستقلال » ، فقد وقع فى ظن البعض أن الروح الاستقلالية التى يتميز بها الفيلسوف هى السر فى بقاء الفلاسفة بضاعة كالية لا يقبداً إلا أهل الفراغ والبطالة والكسل ، بمن يحبون على هامش التاريخ ! ونحن نعرف كيف كان الأقدمون يصورون الفيلسوف بصورة الإنسان الحر

الذى يتمتع باستقلال تام ، فكانوا يتوهمون أن الفيلسوف رجل زاهد قد تحرر من شتى الحاجات المادية والفرائز الجسدية والمطالب الحيوية ، وكانوا يربطون الفيلسوف بالشجاعة ، فيقررون أن الفيلسوف رجل شجاع قد استطاع أن يفضح أكاذيب الأساطير ويبدد ما تبثه الأديان في عقول الناس من مخاوف ، وكانوا يظنون أيضاً أن الفيلسوف بطبعه كائن انزالي لا يتدخل في السياسة ولا يهتم بشئون الدولة ، بل يحيا بمنأى عن الجماعة ، في سلم حقيق وطمانينة تامة ، وكأنما هو مواطن للعالم بأسره ! ولكن هذه الصورة الفريدة التى اقترنت زمناً طويلاً بشخصية الفيلسوف التقليدى ، لم تلبث معابها الخفية أن استبانت للكثيرين حينما ظهر لهم أن مثل هذا الاستقلال الفلسفى لم يكن يخفى وراءه سوى مشاعر الكبرياء والصلف والغرور وإرادة القوة وعدم الاكتراث بالناس وروح المداية نحو باقى الفلاسفة . . . إلخ . ومن هنا قد جاءت مذاهب دعاة الاستقلال الفلسفى في كثير من الأحيان مذاهب « توكيدية » قطعية ، مليئة بالأنانية وجب القات ، مقصدة بآيات المدون أو الدفاع عن النفس ا ولا غرو ، فإن الفيلسوف حينما يترك العنان لأفكاره ، أو حينما يقتصر على الموضوع لمعتقداته بدلا من السيطرة عليها ، فإنه عندئذ إنما يقع ضحية لقلق الاستقلال الفلسفى المزعوم الذى قد يُصَوَّر له أنه يتمتع بحرية مطلقة ، أو أن في وسعه أن يبقى مستقلا تماما عن كل شيء !

ولكننا نخطئ خطأ جسيما لو أننا خلطنا بين الوقف الفلسفى والوقف الجمالى esthétique : فإنه لا يمكن أن يستوى في نظر الفيلسوف أن يكون هذا الذى يراه حيوانا أو جادا أو إنسانا ، كما أنه لا يمكن أن يكون الهدف الإسمى للفيلسوف هو تنوع تجاربه وتمديد خبراته وتعميق إحساساته (كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى طالب التمتع الفنية) . فليست الروح الفلسفية بمثابة روح

انطوائية أو عقلية انزالية تلقى كل شيء بضرب من اللامبالاة أو عدم الاكتراث ، كما كان الحال بالنسبة إلى بعض الشخصيات الرواقية في العصر اليوناني أو الروماني ، وإنما الروح الفلسفية في صميمها روح استقلالية تخرج الانصال بالاضعاف ، وتربط الحرية بالعائق ، وتعرف أن الاستقلال عن العالم لا يكون إلا بالاعتدال عليه من جهة ، وتجاوزه أو العلو عليه من جهة أخرى .

الفيلسوف (كما يقول يسيرز) هو الرجل الذي يعلم أنه لن يكون حراً إلا إذا كانت هناك موجودات أخرى حرة مثله ، لأنه لا يمكن أن تقوم حرية في الخلاء ، بل لابد من أن يكون ثمة اتصال بين الحريات ، حتى يفسى لكل منها أن تحدد موقعها بالنسبة إلى ما عداها من الحريات . ومعنى هذا أنه لا قيام للحرية إلا بصراعها ضد القهر أو الضرورة أو الإكزام ، لأنه لو اختفت العوائق تماماً ، أو لو هزمت الضرورة نهائياً ، لكان في هذا موت محقق للحرية نفسها .

وليس هناك أدنى معنى للحدث عن روح الاستقلال ، اللهم إلا إذا كنا منذ البداية متميزين بالعالم ، فإن « الاستقلال » إنما يعنى التصرف نحو العالم ، كما لو كنا فيه دون أن نكون منه ! ولعل هذا هو ما عناه أرسطوبس حينما قال قديماً : « إني أملك ، ولكنني لست مملوكاً » ، أو ما عبر عنه القديس بولس في إحدى رسائله حينما كتب يقول : « فلنملك ، ولكن كما لو كنا لا نملك » ^(١)

والحق أنه مهما وقع في ظن الفيلسوف أنه يتمتع باستقلال تام ، فإنه لابد من أن يظل مستنداً إلى العالم ، معتمداً على الآخرين ، مفتقراً إلى الحقيقة المتتالية . وعبئاً يحاول الفكر الرواق أن يحرر نفسه من أسر الضرورات

Cf. K. Jaspers : « Introduction à la Philosophie », Plon, (١)
1951. trad. franç. par J. Hersch, pp. 159-160.

الطبيعية ، ومطالب الحياة المادية ، ومستلزمات التعامل الاجتماعي ، فإنه لا بد من أن يظل خاضعاً لشروط الحياة البشرية بوصفها موقفاً خاصاً ينطوي على الكثير من مظاهر النفس والخطأ والأعراف . فليس في استطاعة الفيلسوف أن يخرج تماماً عن إطاره الحضاري ، أو أن يتنكر لصميم وجوده الطبيعي ، أو أن يتحرر نهائياً من كل إصار اجتماعي ، بل لا بد له من أن يقيم استقلاله الروحي على دعائم موقفه البشري نفسه ، أعني ابتداء من تلك الشروط الأولية التي تفرضها عليه حياته المادية بوصفه مخلوقاً بشرياً . وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ التفكير البشري نفسه ، حتى نتحقق من أن الإنسان لم يستطع يوماً أن يتغلب على ما في وجوده من شر ، ونقص ، ونسيان ، وغفلة ، ودنس ، وخطيئة ، وسوء طوية . . . إلخ . وحينما نمن النظر فيما ورد بالفوراء عن الخطيئة الأصلية ، وما ذكره هيجل عن انحطاط الإنسان واغترابه عن ذاته ، وما قاله كيركجارد عن وجود عنصر شيطاني في صميم وجودنا ، وما ذهب إليه بعض علماء الاجتماع من أننا أسيرو مجموعة من الأيديولوجيات ، وما أكدّه علماء النفس بكل قوة عن وجود عقد نفسية في أعماق أحوال الذات البشرية ، فإننا لن نتردد في أن نسلم مع بسبرز بأنه لا يمكن أن يكون الفيلسوف حرة محضة تملك من الاستقلال ما تستطيع معه التغلب على سائر شروط الموقف البشري .

أما إذا أصر البعض على نسبة ضرب عن الاستقلال الروحي إلى الفيلسوف ، فليكن معنى هذا الاستقلال أن الروح الفلسفية الحقة لا تقع بالانتهاء إلى أية مدرسة من المدارس الفكرية ، ولا تزعم لنفسها أنها قد وجدت في أية حقيقة فلسفية تعبيراً نهائياً عن الحقيقة الوحيدة الكلية الشاملة ، ولا تريد لنفسها أن تظل مستبعدة لأفكارها ، أسيرة لمعتقداتها . وليس من شأن الروح الفلسفية الصحيحة أن تقف عند جمع بعض المعارف الفلسفية ، وإنما هي ترى دائماً أبداً إلى تعمق

البحث الفلسفي في صميم حركته الديناميكية المتعاقلة . وإذا كان فيلسوف مثل ديكارت قد بالغ في تمردته على سلطة التقدم إلى الحد الذي استطاع معه أن يقول : « إنني لا أريد أن أعرف حتى ولا ما إذا كان ثمة بشر قد عاشوا على ظهر البسيطة قبل » ، فإن فيلسوف القرن العشرين لم يعد يحاهد بمفرده في سبيل الوصول إلى الحقيقة ، وتحقيق المصير البشري ، بل هو قد أصبح يقيم أنه لا بد له من الحوار مع الآخرين ، والتعاون مع أشباهه من الباحثين . فالفيلسوف المعاصر يحاول جاهداً أن يمثل شتى دروس الماضي ، ويفتح أذنيه لسميع صوت إخوته في الإنسانية ، ويدع المجال مفتوحاً لشقى للمسكنات . وهكذا أصبحت ترى أن إنسان العصر الحديث لم يعد يؤمن بانتصار الفيلسوف الرواق وسكينته وطمأنينته السلبية ، بل هو قد أصبح يعلم حق العلم أنه هيات للوجود البشري (حتى ولو كان فيلسوفاً) أن يعموكل ما في وجوده من مظاهر القلق والتوتر والصراع والتناقض . والتزق والانقسام . إلخ . فليست الروح الفلسفية بمثابة قضاء تام على شتى الانفعالات ، وانتصار محقق على كافة الأهواء ، بل إن الفيلسوف نفسه لا يدرك ما هو كائن إلا من خلال المموج والابتسامات والنبطة الروحية . حقاً إننا نهتدى إلى ذواتنا حينما نتمكن من السمو بأنفسنا فوق مستوى الخضوع للأهواء والاستسلام للانفعالات ، ولكن هذا لا يعني قط أننا نستطيع خنق هذه الأهواء أو الإجهاز نهائياً على كل تلك الانفعالات . فالفيلسوف مخلوق يحاول أن يكون إنساناً ، وهو يعرف أنه لا سبيل له إلى بلوغ مرحلة الاستقلال الحقيقي إلا إذا هو بدأ أولاً بتعمق موقفه البشري . وهكذا ينتهي يسير إلى القول بأن فعل التفلسف إن هو إلا عملية مستمرة تتلرب خلالها على هذا الاستقلال ، دون أن يكون في وسنا يوماً أن نزع لأنفسنا أو للآخرين أننا قد توصلنا بالفعل إلى امتلاكه ^(١)

• Cf K. Jaspers : Introduction à la Philosophie . pp. 192-194. (١)

٣٠ — وثمة خاصية أخرى تتميز بها الروح الفلسفية عامة ، وفلاسفة العصر الحديث خاصة ، وتلك هي النزعة التأملية *réflexive* التي ينعكس فيها الفكر على ذاته ، لكي يسير غور إمكانياته ، ويتعرف على مآلديه من قدرات .
فالفيلسوف هو ذلك المفكر الذي يتركز جانب كبير من تفكيره حول «الفكر» نفسه . حقاً إن الناس جميعاً يفكرون ، فإن التفكير يكاد يكون هو الظاهرة النفسية الوحيدة التي لا تنقطع في مجرى الشعور البشري ، ولكن الفيلسوف هو وحده الذي يشغل نفسه بمعرفة طبيعة الفكر وقدرته وحدوده ومظاهر نفسه . . إلخ . وقد يحظر على ألبنا أحياناً أن نتعامل عن طبيعة عملية «التفكير» ، كما يفعل مثلاً علماء النفس حيناً يعرضون لدراسة هذه الوظيفة ؛ ولكننا قلنا نجاري فلاسفة المعرفة في اهتمامهم بالمشكلة النقدية ، فنحن أنفسنا بالبحث في سبل المعرفة ومدى قدرة العقل على فهم الوجود . . . إلخ . ولعل هذا هو ما قصد إليه الشاعر الألمانى الكبير جوته Goethe حيناً قال لصديقه شيلر Schiller « إننى لا أفكر فى الفكر على الإطلاق » . . . فإذا ما تساءلنا الآن عن السر فى اهتمام المفكر بظاهرة التفكير كل هذا الاهتمام ، كان رد البعض أن الفيلسوف يريد أن يمتص تلك الأداة التي يستخدمها فى المعرفة ، حتى يتأكد قبل الشروع فى استعمالها من أنها صالحة للوظيفة التي جُمِلَتْ لها ، فى حين يقرر البعض الآخر أن الفيلسوف يشعر بإعجاب شديد نحو تلك القدرة البشرية الفائقة التي اختصتها بها الطبيعة دون غيره من المخلوقات ، فهو لا يملك سوى الارتداد إلى ذاته من أجل فحص تلك الهبة العظمى التي جادت بها عليه الآلهة ! وحتى حين يحظر على بال الإنسان أن يقتصر من قدر العقل البشري ، فإنه عندئذ إنما يستعين بالفكر نفسه فى سبيل إثبات عجز الفكر عن المعرفة ، وقصوره عن إدراك الحقيقة ، وكأن فى وسع العقل أن يعرف حدوده ، أو أن يقف على مالا سبيل له إلى إدراكه !

والواقع أن أخذاً لا يمكن أن يفكر ، دون أن يحظر على باله يوماً أن في وسع
الفكر أن يرتد إلى ذاته ، أو أن في استطاعة التأمل العقلي أن ينصب على عملية
التأمل ذاتها . وسواء ذهب الفيلسوف إلى أن العقل لا يستطيع أن يدرك حدوده ،
لم قال مع يسبرز بأن « المتفلسف نفسه لا يحيا إلا على الحدود » : بمعنى أنه متجه
بتمامه نحو ما يمكن داخل حدود العقل من جهة ، وما يمتد فيما وراء تلك الحدود
من جهة أخرى ، فلن من المؤكد أن « مشكلة الفكر » لا بد من أن تتمثل للروح
الفلسفية بوصفها أولى مشكلات التفكير الفلسفي . ولما كان الفكر بطبيعته
متجهاً في العادة نحو شيء آخر غير ذاته ، فلن سواد الناس لا يهتم بمشكلة الفكر ،
خصوصاً وأن ارتداد الفكر إلى ذاته أو انعكاسه على نفسه ليكاد يبدو ظاهرة
شاذة غير طبيعية . ومع ذلك ، فإننا قد لا نجانب العوالب إذا قلنا إن هذه الظاهرة
نفسها لمي من السمات الهامة التي تميز الفيلسوف عن غيره من عامة المفكرين ،
لأن الفيلسوف هو المفكر الذي لا يكاد يكف عن امتحان قدرته الذهنية وسر
أغوارها والعمل على إدراك حدودها . وقد تبدو هذه اللمعة في الظاهر عبثاً لا طائل
منه ، فإن دراساتي لأدواتي في المعرفة لا تكفي بحال لإظهارى على طبيعة
موضوعات المعرفة ذاتها ، وكيف تتركب وتنفظم فيما بينها ؛ ولكن من المؤكد
أن تصحيح طريقي في النظر إلى الأشياء قد يكون هو الكفيل بإعانتى على إدراك
الأشياء على حقيقتها . حقاً إننى حيناً أعمد إلى دراسة حجم النظارة التي أضعها على
عينى ، ونوع العدستين المركبتين فيها ، وطريقة انكسار الأشعة على كل منهما ،
فإننى لن أستطيع أن أتوصل عن هذا الطريق إلى فهم وظيفة الإبصار من حيث
هى كذلك ، فضلاً عن أن هذه المعرفة (حتى ولو تهيأت لى) لن تمنينى على
رؤية الأشياء الواقعية على ما هى عليه . ولكن من الواضح أن اهتمامى بمرآة
المعرفة التى أنظر من خلالها إلى الوجود يستكون هى الكيفية بتصحيح وضع
الأشياء أمام ناظرى . وليس معنى هذا بطبيعة الحال أن أقصر كل هى على

دراسة علمية نظاري ، أو إزالة ما علق بهما من غبار ، مغفلاً تماماً حقيقة تلك الأشياء التي أراها من خلالها ، بل لا بد لي من أن أهتم بمظاري بالقدر الذي يمينني على الرؤية الصحيحة .

وإذا كانت الروح الفلسفية في عصرنا الحاضر قد أخذت تنصرف عن البحث في المعرفة من أجل الاقتصاد على البحث في الوجود ، فذلك لأن عدداً كبيراً من المفكرين المحدثين الذين وقفوا كل جهودهم على دراسة الملكة العارفة لم يستطيعوا من بعد أن يبتلوا إلى الطريق الموصول إلى الواقع . وهكذا جاء برجسون ، وشار ، وهيدجر ، وغيرهم ، فحاولوا أن يسيدوا إلى الإنسان الحديث قدرته على معرفة الوجود الحقيقي ، بعد أن لاحظوا أنه قد ضل السبيل إلى الواقع ، بسبب اعتقاده بوجود هوة غير معبورة بين الذات والموضوع . وتبعاً لذلك فقد ذهب هؤلاء إلى أن الفيلسوف يخطئ بالضرورة حين يحاول الانتقال من المعرفة إلى الوجود ، فإن الإنسان لا ينتقل إلى الوجود ، بل هو يبدأ منه . ومعنى هذا أن الروح الفلسفية المعاصرة لم تعد تقيم ضرباً من المعارض بين المعرفة والوجود ، وكأن الوجود هو مجرد موضوع تنصبه في مقابل الذات العارفة ، بل هي أصبحت تعد للمعرفة نفسها ضرباً من الوجود ، ما دامت الذات العارفة هي أولاً وقبل كل شيء ذات موجودة متصلة في أعماق الواقع .

وإذا كان البعض قد خلط بين الفلسفة والتأمل الذاتي (أو الاستبطان) ، فتصور أن وعي الفيلسوف مستغرق بتمامه في مضمون هذا الوعي ، وكأن في وسع الفيلسوف عن طريق التأمل الذاتي أن يقبض يجمع يديه على وجوده الخاص بوصفه حقيقة معطاة ، فإن من واجبتنا أن نقرر أن الذات ليست نشاطاً تأملياً مجرداً ، وإنما هي فاعلية ملتزمة *engagée* . وتبعاً لذلك فإن الفيلسوف لم يد مغفلاً انمزالياً يحيا في باطن قوقته ، بل هو قد أصبح موجوداً مفتتحاً فيهم

أن ذاته لا تقوم إلا بفضل تلك العلاقات التي تربطها بالأشياء والأشخاص والعالم والتاريخ ، فتجعل منها حقيقة متأسكة مع الوجود بأسره . ولهذا يقرر بعض الوجوديين أن المشكلة الفلسفية الأولى لا تنحصر في أن نسائل أنفسنا عن طبيعة « الوعى » أو « الشعور » ، وإنما لابد لنا من أن نسائل الوعى نفسه عن طبيعة باقى الموجودات ، من حيث إن الشعور متجه بالضرورة نحو العالم الخارجى من جهة ، ونحو الموجودات الأخرى (حية كانت أم ماقلة) من جهة أخرى .

وإن الروح الفلسفية لتعرف أن الفلسفة الحقيقية لم تبدأ إلا يوم قال سقراط عبارته الخالدة : « أيها الإنسان اعرف نفسك » ولكنها ترى أن الشعور بالذات هو فى صميمه شعور بفاعلية ، ففى لا تحاول أن تعرف نفسها على نحو ما تعرف أى موضوع من الموضوعات . والواقع أن بين معرفتى لذاتى ، ومعرفتى لأى موضوع ، من البون الشاسع مثل ما بين عمارسى لقشرة على أن أنصرف فيها ، وإدراكى لواقعة ليس على سوى أن أقتبلها على نحو ما هى معطاة لى . فالشعور بالذات إنما يعمى فى اتجاه مضاد للتأمل الذاتى أو الاستبطان ، لأن عملية التأمل الباطنى تضطررى إلى أن أجعل من ذاتى « منظرأ » أتأمله على الطريقة النرجسية ، فأعجبه ببصرى نحو ماضى حق أعرف من أنا . وعندئذ يكون اتجاهى نحو موجود أنا لم أعد كائنه ، فى حين أن للشعور بالذات يتجه دائماً نحو ما لى من قدرات ، أعنى نحو قوى هى فى حد ذاتها ليست بشىء مالم أضنها موضع الاستعمال ، وبالتالي فإن شعورى بذاتى فى هذه الحالة إنما يتجه نحو موجود أنا لست بكائنه بعد ، ولكننى أستحيل إليه فى كل لحظة بشرط أن أريد ذلك... وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن الروح الفلسفية لا تتصور الذات على غرار الموضوع ، بل هى تهم أن الذات فى صميمها فعل لا يكف عن التحقق ، فهى تبغى من وراء معرفتها لذاتها ، خلقها لذاتها . وليس فعل التلطف بمثابة عملية

« استبطان » وإنما هو بالأحرى شعور بالذات ، والشعور بالذات هو من بين جميع أشكال التفكير (كما قال لافل) ذلك الفعل الأوحد الذى يسمح لنا بأن ننفذ إلى ينبوع الوجود الأصل ، فنذكر الوجود فى صميم عملية تكونه . وإذن فإن الروح الفلسفية روح مرنة متفتحة ، تدرك وجودها بوصفها حقيقة متغيرة هيئات أن تصبح مكتملة مغلقة ؛ فهى لا تملك سوى أن تواصل البحث دون توقف أو انتهاء ، عاللة أن الفلسفة هى كالوجود عملية « تعال » مستمرة ، وأن الحقيقة الفلسفية إنما هى فى صميمها عبارة عن بحث دائم عن « المعنى » .

٣١ - وأخيراً قد يحق لنا أن نقيم موازنة سريعة بين كل من الروح الفلسفية والروح العلمية ، حتى نعرف إلى أى حد يستطيع التفكير العلمى أن ينفذ إلى نطاق الدراسات الفلسفية . وهنا نجد أن الخاصية الأولى التى تتميز بها الروح العلمية هى خاصية البحث الحر : فإن العالم لا يقيم دعاويه على أية سلطة *autorité* ، دينية كانت أم اجتماعية ، بل هو ينأى بنفسه عن كل شهادة *témoignage* كائنة ما كانت ، مكثفياً بالخضوع ليقين العقل وصرامة المنهج التجريبي . ولا شك أن الفيلسوف حين يحرص على الاستناد إلى سلطة العقل وشهادة التجربة ، فإنه إنما يعلى بذلك الروح العلمية التى تقوم على البحث الحر والاستقلال العقل .

أما الخاصية الثانية التى تتميز بها الروح العلمية ، فهى النزعة الموضوعية التى تقوم على اعتبار « الواقعة » *le fait* مصدراً ، وقاعدة ، ومقياساً ، ومحكاً ، لكل معرفة . ومعنى هذا أن العالم يحترم الواقعة ، ويخضع كل شئ لحكم التجربة ، ويستبعد من دائرة بحثه كل ما لا يقبل القياس . والملل التى يبحث عنها العالم ليست قوى غيبية ، أو إرادات خارقة للطبيعة ، أو موجودات سحرية خفية ، بل هى علاقات قابلة للتحقق ، بين وقائع قائمة فى العالم . أما الروح

القلبية ، فإنها لا تنفع بالتجربة الحسية ، بل هي تريد أن توسع من نطاق « التجربة » ، لكي تدخل فيها شتى خبراتنا البشرية . وقد سبق لنا أن رأينا أن الفلسفة — هي في جانب من جوانبها — وصف للتجربة الروحية التي يعيشها الفيلسوف ، بما فيها من عناصر وجدانية ، وأخلاقية ، ودينية ، وفنية ، وعقلية . . . إلخ . ولكن من المؤكد أن الفيلسوف مضطر إلى أن يتخلع على مجرجه الروحية طابعاً كلياً ، وبالتالي فإنه لا بد من أن يمد نفسه ملزماً بترجمة تلك التجربة أو التعبير عنها في ألقاظ عقلية مفهومة من الجميع . وهنا قد يقال إن التفكير الملقى موضوعي لا شخصي ، في حين أن التفكير الفلسفي ذاتي شخصي . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأنه : « لو لم يحقق هذا العالم للعين ذلك الكشف المميز ، لحققه من بعد عالم آخر ... فهذا مندل Mendel مثلاً يكتشف قوانين الوراثة ، دون أن يعلم بأمره أحد ، ولكن هذه القوانين لم تلبث أن اكتُشِفَتْ بعد أربعين سنة ، على يد ثلاثة من العلماء في آن واحد . أما الصفحة الشعرية التي لم تُكْتَبْ ، فإنها لن تُكْتَبْ على الإطلاق » . وما يصدق على الصفحة الشعرية قد يصدق أيضاً على المذهب الفلسفي ، فإن مذهب كل فيلسوف — فيما يرى أصحاب هذا الرأي — إنما يحمل طابعه الشخصي . ولكن الصبغة الجمالية التي يصف بها كل مذهب فلسفي قد لا تكفي — في نظرنا — لهذا طابعه الموضوعي . وآية ذلك أن الفيلسوف ما كان ليخطُ حرقاً واحداً ، لو أنه كان مقتنعاً بأن كل ما يكتبه نسبي بالقياس إليه . فأنالاستطيع أن أقرر حقيقة ما ، وأن أعدّها في الوقت نفسه حقيقي وحدي : لأنني حين أعترف بها كحقيقة ، فإنني أعدّها في الوقت نفسه حقيقة موضوعية مطلقة . وعلى ذلك ، فإن الفيلسوف لا يرمى في الأصل إلى صياغة مذهب فكري جميل ، أو نسق عقلي منسجم ، بل هو يهدف أولاً وبالذات إلى بلوغ الحقيقة ، ولهذا فإنه يطلب

الموضوعية ، ويلتزم لنة العقولية ، ويمرّس على الوصول إلى « الكلى » .

والروح العلمية أيضاً تفكير نقدي يقوم على التمييز والضبط والمراجعة والدقة والصرامة . فالعالم لا يقبل أى حكم إلاّ بعد أن يتسائل عن قيمته ، وهو لا يأخذ بأى فرض إلاّ بعد أن يثبت من صحته عن طريق التجربة . ولهذا فإن العقلية العلمية هى بالضرورة عقلية منهجية تحرص على ربط الظواهر التى تريد تفسيرها بظواهر أخرى داخلية ضمن نطاق التجربة ، وتحاول دائماً أن تكون من مجموعها منظمة واحدة مطردة الحدوث . ونظراً لهذا الطابع النقدي الذى تتصف به الروح العلمية ، فقد ذهب البعض إلى أن العلم هو أولاً وبالذات « منهج » فى التفكير ، بمنزلة النظر عن « الموضوع » الذى يطبّق عليه هذا المنهج . وليس من شك فى أن التفكير الفلسفى هو أيضاً تفكير نقدي : فإن الفيلسوف حريص على التمييز بين الموضوعات المشابهة ، فضلاً عن أنه يستند دائماً إلى استدالات عقلية صارمة ، لا يستخرج فيها من المقدمات إلا ما يترتب عليها من نتائج . وبهذا للمعى يمكننا أن نقول إن الروح الفلسفية هى فى صميمها تفكير منهجى دقيق ، رائده الاهتمام بالتنظيم المنهجي ، وشماره التسلسل المنطقى ، وقاعدته البدهية والوضوح . ومن هذه الناحية قد يكون فى وسعنا أن نقول إن الروح الديكارتية تسم بظاهرها التفكير العلمى كما تسم التفكير الفلسفى أيضاً .

وإذا كانت النزعة المذهبية هى أعداء الروح الفلسفية ، فربما كان فى استطاعتنا أن نقرر أيضاً أن المعرفة العلمية تتصف هى الأخرى بالطابع النسبى ، الديناميكى ، الديالككتيكى . وهنا يدولنا تهاوت تلك النظريات العلمية التى يتمسك بها بعض الباحثين ، دون أن يمرّضوها لاختبارات الضبط والمراجعة ، أو دون أن يضعوها تحت محك التجريب والمقارنة . وأما الروح العلمية الصحيحة فهى الروح الجدلية (الديالككتيكية) التى تعود دائماً إلى التصديق التجريبى ،

لكي تصحح مفاهيمها ، في ضوء ذلك الحوار المستمر بين « *القيقي* » *concret* و « *المجرد* » *l'abstrait* ؛ بين « *الواقع* » و « *العلم* » ؛ بين « *التجريبي* » *l'empirique* و « *الأكولي* » *l'apriori* . وهكذا يحى الواقع فيثير جملة من الاعتراضات في وجه ذلك العقل العلمى القائم بالعقل ، وعندئذ لا يلبث هذا العقل أن يجد نفسه مضطراً إلى مواجهة تلك الاعتراضات ، والرد عليها بطريات جديدة ، لكي يمود إليها من جديد معدلاً ومصححاً ، وهمّ جراً . . . وإذن فإن من طبيعة العلم — مثله في ذلك كمثل الفلسفة — أن يظل دائماً ناقصاً غير مكتمل ، اللهم إلا إذا استحال إلى نزعة مذهبية توكيدية تمسك ببعض النظريات المتسقة المتماكة ، على الرغم من كل تكذيب قد يحى به الواقع .

وهكذا نرى أن الروح العلمية — مثلاً في ذلك كمثل الروح الفلسفية أيضاً — دوح دبالكتيكية تمشق الخاطرة ، وتنفذ المطلق ، وتنفذ من الثبات . حقاً إن كثيراً من العقول تميل إلى التعلق بالكون واليقين والراحة الفكرية ، ولكن العالم والفيلسوف يؤثران مخاطر البحث ومغامراته . على أى امتلاك رخيص لبعض الحقائق الرومية . فاجمع بين العالم والفيلسوف إنما هو الشجاعة الفكرية ، وعبة الحقيقة ، والنزاهة العقلية ، والأمانة العلمية ، والتسامح والتواضع . . . إلى آخر تلك الصفات الأخلاقية التى لا يمكن أن يستغنى عنها باحث يؤمن بقيمة العلم ، ويوقن بكرامة الإنسان . . . ولكننا لا يمكن أن نتبع بهذه الموازنة السريعة بين الروح العلمية والروح الفلسفية ، بل لا بد لنا من أن نستعرض بالتفصيل تلك الصلات الديالكتيكية للمقدمة التى تَجَمُّعُ بين العلم والفلسفة ، حتى نضم على وجه الدقة طبيعة ذلك « *الصراع الوحى* » الذى طالما نشب بينها .

المفصل الخامس

بين العلم والفلسفة

٣٢ — إذا كنا قد حاولنا فيما سلف أن نحدد مفهوم « الفلسفة » ، وأن نتميز بعض خصائص الروح الفلسفية ، فربما كان من واجبنا الآن أن نحدد مفهوم « العلم » ، خصوصاً وقد أتينا فيما مضى على ذكر بعض خصائص الروح العلمية ، حتى يتسنى لنا أن نقف على الصلات الحقيقية التي تجمع بين « العلم » و « الفلسفة » . وسنحاول فيما يلي أن نقف وقفة قصيرة عند أشهر التصورات الدائئة للعلم ، حتى نتبين أوجه الشبه والخلاف بين كل من المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية . وهنا نجد أنه ليس أيسر من أن يقال إن العلم هو ضرب من المعرفة التي يحصلها الإنسان عن العالم الخارجي . ولكننا لو عدنا إلى تراثنا العربي القديم لوجدنا أن العرب كانوا يقيمون تفرقة واضحة بين « العلم » و « المعرفة » : فالتوحيدي مثلاً يقرر في إحدى مقابلاته « أن المعرفة أخص بالحسوسات والمانى الجزئية ، في حين أن العلم أخص بالمعقولات والمانى الكلية »^(١) . وقد قال غيره إنه لا يجوز أن يقال عن الله إنه « يعرف » أو إنه « عارف » ، بل ينبغي أن يقال عنه إنه « يعلم » أو إنه « عالم » . وهذه التفرقة الأولية بين « العلم » و « المعرفة » تدلنا على أن العرب قد فطنوا إلى ضرورة التمييز بين المعرفة الحسية المادية ، والعلم العقلي المنظم .

ونحن نستعمل في حياتنا المادية كلمة « العلم » دون أن نهتم بتصديد مدلولها ،

(١) أبو حيان التوحيدي : « اللغات » ، طبعة السنوي ، القاهرة ١٩٢٩ ، ص ٢٧٢ (الطبعة ١٧٠) .

فنقول مثلاً عن تفكيرنا إنه «على» ، أو نزعم لأنفسنا أن معتقداتنا « علمية » ، أو نقرر بكل غرأ أننا نحيا في « عصر العلم » . وكثيراً ما نتوهم أننا أسعى بكثير من أسلافنا ، لأننا نملك تلك الحقيقة النهائية الحاسمة التي يمدنا بها العلم ، بينما كان أسلافنا عبيداً للأوهام والخرافات والأساطير ، ومن هنا فإننا نصف النظريات الحديثة في الفيزياء أو علم الأحياء بأنها « علمية » ، بينما نرفض إطلاق هذه التسمية على شتى النظريات القديمة التي كانت سائدة في مضمار الدراسات الطبيعية أو البيولوجية . وكثيراً ما يستعين أهل الصناعة وأصحاب البيوتات التجارية بكلمة « العلم » في الإعلان عن منتجاتهم ، فترام يصعدون عن الأساليب « العلمية » في تسميد الأرض ، أو تنظيف الملابس ، أو تطيبب الجسم ، أو قص الشعر ، أو حتى قراءة الطالع ! ولا شك أن أمثال هذه الدعايات إنما تهدف من وراء استخدام كلمة « العلم » إلى إقناع الناس بمدى فاعلية للنتائج التي تعلن عنها ، بوصفها ثمرة لدراسة علمية أكيدة ، واختبارات معملية ناجحة .

ولكن على الرغم من هذا الابس الكبير الذي يحيط بكلمة « العلم » ، فإن من للتأكد أن هذه الكلمة تشير في المادة إلى أية طريقة منظمة في البحث ، أو إلى أية منتجات صناعية فعالة تترتب على مثل هذا الأسلوب العقلي في البحث . فالعلوم — كما قال الفيلسوف الأمريكي المعاصر نيجل Nagel — هي الحس المشترك نفسه ، ولكن في صورة منظمة مُصَنَّفَة^(١) . Sciences are simply organized or classified common sense وهذا التعريف يربط العلم بالحس المشترك ، فيقرر أن الصلة وثيقة بين المعرفة العلمية للنظمة وبين الإدراك الحسي المادى ، بدليل أن تاريخ التفكير العلمى نفسه يشهد بأن علم الهندسة

E. Nagel : «The Structure of Science» N—Y., Harcourt, (١)
1961, p. 3.
(٩ — فلفة)

قد نشأ عن مشكلات قياس الأرض ومسح الحقول ، كما نشأ علم الميكانيكا عن المشكلات التي أثارها الفنون الممارية والحربية ، وعلم الأحياء عن مشكلات الصحة البشرية والتربية الحيوانية ، وعلم الكيمياء عن المشكلات التي أثارها صناعات المادن والصباغة ، وعلم الاقتصاد عن مشكلات إدارة البيوت والتنظيم السياسى . . . الخ . فالقانون العملية — فيا يرى أصحاب هذا التعريف — هى التى علمت على ظهور العلوم وترقيها ، ومن ثم فإن الصلة وثيقة بين الحس المشترك الذى يترك العالم الخارجى ، والمعرفة العلمية المنظمة التى تصنف معلوماتنا المادية وتفسرها . ونحن لا ننكر أن مطالب الحياة العملية كانت عاملا من العوامل الهامة التى علمت على تنشيط التفكير العلمى ، كما أننا لا ننكر أن العلوم تمثل أجهزة منظمة من المعارف ، ولكننا نلاحظ أولا أن المعرفة العلمية أعم بكثير من المعارف الحسية المادية ؛ لأنها لا تقتصر على ملاحظة الأشياء التى تهنا (إنتاج حقلنا أو زيادة غلتنا مثلا) بل هى تملو هذه المجالات العملية ، لكى تعخذ صبغة نزيهة عديمة النرض ، فتشمل ملاحظات أكثر عمومية واتساعا . هذا إلى أنه ليس يكفى أن تكون المعلومات التى يجمعها الباحث منظمة أو مصنفة أو مبروة ، لكى ندخلها فى عداد المعارف العلمية ، فإن السأخ الذى يزور مجال إفريقيا قد يجمع فى أوراقه معلومات منظمة مبروة عن الأماكن التى يرتادها ، كما أن أمين المكتبة قد يفهرس ما تحت يده من كتب ومؤلفات فى قوائم منظمة مصنفة ، دون أن يمدَّ الجهد الذى يقوم به الواحد منها « علما » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . وربما كانت الصعوبة الحقيقية التى تحول دون قبولنا لهذا التعريف أنه لا يحدد لنا على وجه الدقة ماهو نوع التنظيم أو التصنيف الذى يميز العلوم عما عداها من ضرب المعرفة البشرية الأخرى .

٣٣ — والواقع أن اللهم فى « العلم » ليس هو تنظيم المعلومات وتصنيفها

فحسب ، بل المهم هو ربطها والعمل على تفسيرها أيضاً . ولهذا قد وصف بعضهم العلم بأنه مجرد « تفسير منهجي يقوم على تنظيم المعرفة وتصنيفها » . ومعنى هذا أن السمات المميزة للبحث العلمي هي التفسير ، وإقامة علاقات الارتباط أو التوفيق بين القضايا التي قد تبدو في الظاهر غير مترابطة ، والعمل على تنظيم العلاقات القائمة بين عناصر المعرفة المتباعدة أو للشئقة بطريقة منهجية واضحة . فالنيل الأعلى الذي يهدف إليه أى علم إنما هو الوصول إلى درجة عليا من « التفسير المنهجي » *systematic explanation* ، حتى يتحقق له ربط معلوماته بطريقة استنباطية دقيقة ، كما هو الحال في الهندسة البرهانية أو علم اللىكانىكا . ولعل هذا ما حدا بالعالم الرياضى الكبير أينشتين Einstein إلى القول بأن : « موضوع أى علم ، سواء أكان هو العلم الطبيعى أم علم النفس ، إنما هو تنظيم تجاربنا وربط بينها على صورة نسق منطقي » : *The object of all science, whether natural science or psychology, is to co-ordinate our experiences and to bring them into a logical system.* (*The Meaning of Relativity*). والجديد في هذا التعريف أنه يُبرز أهمية التنظيم للمنطق في مجال العلم فيبين لنا أن هدف العلوم المختلفة لا يقف عند تفسير الظواهر بل يرجعها إلى بٌنىات يمكن ضبطها أو التثبت من صحتها ، بل هو يمتد أيضاً إلى ربط شتى تجاربنا من أجل وضعها في نسق منطقي محكم . فالعلم يكشف لنا عما تنطوى عليه الظواهر من « أنماط علاقات » ، لكن لا يلبث أن يقوم بعملية « توحيد » *unification* يحاول فيها التآليف بين هذه العلاقات على صورة « نظام استنباطى » يعمل منها مبادئ منطقية دقيقة صارمة .

وقد اهتم كارل بيرسون Karl Pearson بتحديد وظيفة العلم في كتابه المشهور *Grammar of Science* . فقرأه بقول : « إن وظيفة العلم هي تصنيف الوقائع ، والتعرف على ما بينها من تتابع ، والكشف عن دلالتها النسبية » .

• The classification of facts, the recognition of their sequence and relative significance, is the function of science • .

ثم يستطرد بيرسون فيصتدث عن الاتجاه الملى لكى يصفه لنا بأنه « عادة تكوين الأحكام بالاستناد إلى الوقائع وحدها ، دون التأثير بالوجدان الشخصى ، أو دون الوقوع تحت تأثير الأهواء الذاتية الخاصة » . وللملاحظ فى تحديد بيرسون لوظيفة العلم أنه ينص على أهمية عملية « التصنيف الملى » ، ولكنه لا يقتصر على الإشارة إلى ضرورة تنظيم الوقائع ، بل هو يشير أيضاً إلى ضرورة التعرف على ما بينها من تتابع أو تعاقب أو تسلسل ، مع الاعتراف بما لكل واقعة منها من دلالة نسبية أو معنى محدود . فضلاً عن ذلك ، فإن هذا الباحث حرص أيضاً على إبراز النزعة للوضوعية فى العلم ، فتراه ينص على أهمية استبعاد الأحكام المحيزة ، والعمل على تكوين عادة النزاهة الفكرية التى تقوم على التحرر من الوجدان الشخصى . ومعنى هذا أن الروح العلمية تفرض على صاحبها القيام بمجهود شاق فى سبيل العمل على « استبعاد ذاته » self-elimination من شتى الأحكام التى يقوم بإصدارها .

وربما كان فى وسعنا أيضاً أن نشير إلى تعريف سليفان J. W. Sullivan للعلم فى كتابه القيم : « أسس العلم الحديث » : The Bases of Modern Science حيث نراه يقول : « إن للقصد الأسمى للعلم هو أن يقدم لنا وصفاً رياضياً شاملاً للظواهر ، فى عبارات تشمل أقل عدد ممكن من اللبائىء والحقائق العقلية » . وربما كان من بعض مزايا هذا التعريف الجديد للعلم أنه ينص على أهمية صياغة المعارف العلمية فى صورة رياضية دقيقة ، فيبين لنا أن الرياضيات هى اللغة الوحيدة التى يمكن أن ينطق بها العالم ، لأنها تركز فى رموزها قدرأ هائلاً من النتائج ، فضلاً عن أنها تكشف لنا عن وجود انسجام حقيق بين طبيعة الكون نفسه من جهة ، ولغة الرياضيات الدقيقة الصارمة من جهة أخرى . هذا إلى

أن سليفان يشير أيضاً إلى ضرورة الالتجاء إلى أقل عدد ممكن من « المبادئ »
فينص بذلك على أهمية « عامل البساطة » simplicity factor الذى يقضى
بإختيار أبسط التفسيرات ، واستخدام أقل قسط ممكن من المفاهيم العقلية .

٣٤ — والظاهر أن التقدم المماثل الذى أحرزته الرياضيات فى السنين
الآخيرة قد أدى إلى إحداث تغير شامل فى مفهوم « العلم » ؛ فلم يعد للهم
فى البحث العلمى هو مجرد الملاحظة أو الملاحظة ، بل أصبح الهم هو رد وقائع
الحس إلى أرقام تقرأ على مرقم ومقاييس ، وترجمة الظواهر الطبيعية إلى لغة
الرسوم البيانية واللوحات القوتنرافية التى تجعل منها مجرد رياضة تطبيقية . وتبعاً
لذلك فقد ذهب بعض فلاسفة العلم إلى أن مشكلة المعنى meaning قد جاءت
فاحتلت مكان الصدارة بدلاً من مشكلة الملاحظة observation ، إذ تحقق
العلماء من أن إمدادات الحس sense-data إنما هى أولاً وقبل كل شئ
مجرد رموز : symbols . وهذا الفهم الجديد للعلم هو الذى حدا ببعض الباحثين
إلى القول بأن بناء المعرفة البشرية لم يعد يقوم على مجموعة هائلة من التقارير
الحسية أو الملاحظات التجريبية ، بل أصبح يقوم على وقائع هى فى صميمها مجرد
رموز ، وقوانين هى منها بمثابة المانى أو الإشارات : facts that are symbols
والقوانين and laws that are their meanings . وهكذا أصبحت الوقائع العلمية فى نظر
هؤلاء مجرد صياغات رمزية ، وصارت القوانين مجرد دلالات رياضية . ومعنى
هذا أن النزعة الرمزية : symbolism قد جاءت فاحتلت مكان النزعة التجريبية
وبذلك أصبح فهم العلم يقتضى العمل على تحليل الرموز اللغوية التى يقوم عليها
بناء كل علم من العلوم . وبعد أن كان مفتاح العلم فى العصور السابقة هو تلك
« المعطيات الحسية » التى كانت توصف بالصلاية والجود ، أصبح مفتاح العلم

اليوم إنما يمكن فيها تنطوي عليه « الرزمة » من قوة ومثانة^(١)

يبد أن بعض فلاسفة العلم — من أمثال Bachelard — حريصون على تفسير العلم بالرجوع إلى منهوى النزعة الواقعية réalisme والنزعة العقلية rationalisme ، فترام يقولون إن العالم لا يدرك الوجود بأسره ككتلة واحدة متأسكة ، لا عن طريق التجربة وحدها ، ولا عن طريق العقل وحده . وليس تاريخ العلم في نظرم سوى تلك المحاورة التي دامت قرونًا عدة بين « العقل » و « العالم » أو بين « النظرية » و « التجربة » . فليس في وسعنا أن نعدّ العالم حقيقة متباعدة ، متأسكة ، غفلاً ، لا معقولة ، بل لابدّ لنا من أن نقرر منذ البداية أن الواقع الملمى هو على صلة دياكتيكية بالعقل الملمى . وسواء نظرنا إلى العلوم التجريبية أم العلوم الاستنباطية ، فإننا لابد من أن نلتقي بهذا الحوار الديالكتيكي بين النزعة الواقعية والنزعة العقلية في نطاق كل نشاط علمي . ولهذا يقرر بشلار « أنه بمجرد ما ينظر الباحث إلى جوهر النشاط الملمى ، فإنه سرعان ما يتحقق من أن النزعة الواقعية والنزعة العقلية تتبادلان النصائح فيما بينهما إلى غير ما حد^(٢) . ومعنى هذا أن الصلة وثيقة بين التجربة والنظرية : لأن العالم الذي يجرب في حاجة دائماً إلى أن يستدل ، كما أن العالم الذي يستدل في حاجة دائماً إلى أن يجرب . فليس ثمة منهج تجريبي صرف ، أو منهج عقلي صرف ، بل لابد لكل علم من أن يستند إلى التجربة والنظرية معاً . بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الإنسان في حاجة إلى نظرية لكي يلاحظ الوقائع ، كما أنه في حاجة إلى وقائع لكي يركب النظرية . فليس السلم مجرد

Susanne A. Langer : - Philosophy in a New Key - , (١)
Mentor Book, p. 29.

G. Bachelard : - Le Nouvel Esprit Scientifique , P.U.F., (٢)
1946, pp. 6 & 9.

ملاحظة ، أو تجريب ، أو تحليل ، بل هو أيضاً تعميم ، وتخمين ، وتركيب .
ولهذا يقرر بيشلار مرة أخرى أن « التفكير العلمي الحقيقي . . . هو ذلك الذي
يقرأ للركب في البسيط ، ويعتقد بالقانون بمناسبة الواقعة . » ويتحدث عن القاعدة
حين يكون بصدده المثال ^(١) .

٣٥ - والواقع أننا لو اقتصرنا في تعريفنا للعلم على القول بأنه تلك النزعة
الوضعية التي تهدف إلى ملاحظة الواقع ، لكان في هذا التعريف خلط شنيع
بين المعرفة العلمية الدقيقة والعارف الحسية الموهومة . وآية ذلك أن مفاهيم العلم
تختلف اختلافاً جوهرياً عن مفاهيم النزعة التجريبية التي تتوقف عند ما يقدمه لنا
الإدراك الحسي المادى من موضوعات منفصلة مشتقة . وهكذا نجعل النزعة
التجريبية نقطة ابتدائها هي تسجيل الواقع البيئية ، على حين يبنى العالم ينفذ
تلك البيانات الكاذبة ، لكي يعمل على اكتشاف القوانين الخفية . ولعل هذا
هو ما حدا ببيشلار إلى القول بأنه : « لا علم إلا بما هو خفى » ^(٢) ، ولتضرب
لذلك مثلاً فنقول إن واقعة دوران الأرض لم تصبح واقعة علمية عن طريق
الملاحظة الحسية المادية ، بل هي أصبحت كذلك حين تقدمت العارف العلمية
فأصبح في وسعها أن تهدم سائر الأدلة الحسية المباشرة على ثبات الأرض . ومنه
هذا أن دوران الأرض حول الشمس إنما هو « فكرة » قبل أن يكون
« واقعة » ؛ مادامت هذه الواقعة لا تنحصر في الأصل أية صيغة تجريبية ، ولكن
العقلية العلمية قد استطاعت أن تضع هذه الواقعة في موضعها داخل مجال عقل
من الأفكار ، فاستحالَت فكرة دوران الأرض إلى واقعة علمية بمعنى الكلمة .

G. Bachelard : « Le Nouvel Esprit Scientifique », P.U.F., (١)

1946, pp. 6 & 9.

G. Bachelard : « Le Rationalisme Appliqué », P.U.F., (٢)

1949, pp. 83 & 123.

ولم تلبث هذه النكرة أن طبقت في مجالات عديدة ، فكان في تطبيقها قضاء مُبرّم على النظرية القديمة القائلة بثبات الأرض . ولا شك أنه حين تندرج الواقعة في شبكة من « الأسباب العقلية » raisons فإنها عندئذ تأخذ مكانها بين غيرها من الوقائع العلمية للتماسكة للتسلسلة بطريقة متينة يقينية . وعن طريق هذا التسلسل التصوّر بطريقة عقلية منظمة ، نجى الوقائع الشاذة فتكتسب صيغة شرعية بوصفها « وقائع علمية » بمعنى الكلمة ^(١) .

يبد أن هذا لا يفي أن يكون العلم في صميمه مجرد « تأمل خالص » : فإن نظرة واحدة يلقيها المرء على النشاط العلمي لمى الكفيلة بأن تقنعه بأن العلم في جوهره جهد أو عمل ، وأن العقلية العلمية في صميمها عقلية عاملة أو فاعلة . ولستنا نغنى إلا أهمية في العلم على الإطلاق للنظر أو الفهم أو التأمل ، بل كل ما نمنيه أنه لا قيام للعلم بدون التركيب أو البناء أو الإنشاء . والواقع أن النشاط العلمي هو في آن واحد نظريات théories وأجهزة أو أدوات instruments ، فلا يمكن أن يقوم التفكير العلمي على نزعة عقلية صورية مجردة كلية ، بل هو لا بد من أن يقوم على نزعة عقلية مرنة ، عينية ، مفتوحة rationalisme ouvert . ولا بد لفلسفة العلم من أن تراعى ذلك الحوار الشيق الذي يتم في نطاق المعرفة العلمية بين « العقل » و « التكنية » ، حتى تفهم كيف أن العقل العلمي مضطر دائماً إلى تقبل شتى التصديقات الجديدة التي تنجي له من قبيل التجربة . ومن هنا فإنه لا يمكن أن تقوم في نطاق العلم سوى « نزعة عقلية تطبيقية » appliqué تغل وثيقة الصلة بكل ما يستجد في مجال التجريب من خبرات جزئية خاصة . وإذا كانت العقلية العلمية بطبيعتها عقلية مرنة لا تكاد تكف

G, Bachelard : «Le Rationalisme Appliqué», P. U. F., (١)
1949, pp. 38 & 123.

عن الحركة والتقدم ، فذلك لأن التفكير العلمى لا بد بالضرورة من أن ينفذ من أخطائه وعثراته ، فضلاً عن أنه لا يشعر بذاته إلّا من خلال تلك الخطوات التى تتخذ للعمل على تطبيقه . وتبعاً لذلك فإنه لا بد من ربط العلم بالتطبيق ، ما دامت الصلة وثيقة بين العقل والتجريب .

غير أن الفلاسفة العلميين من أنصار المذهب البرجماتى قد غالوا فى تأكيد أهمية الجانب التكنيكي فى العلم حتى لقد كتب جون ديوى يقول : « إنما العلم فن تطبيقى أو مشروع علمى » ^(١) . وحتى القوانين العلمية التى يُفترض فيها أن تنبئ بمفسرة لظواهر الطبيعة إنما هى فى نظر ديوى مجرد وسيلة لإجراء صفقات ناجحة مع الوجودات العينية ، أعنى أنها أسلوب ناجح فى التعامل مع الوقائع الحسية ، أو هى — على حد تمثيل هذا الفيلسوف الأمريكى — طريقة خاصة لتنظيم علاقاتنا بالطبيعة . فليس العلم فى نظر فلاسفة البرجماتية اكتشافاً تدريجياً للعلاقات الموضوعية الكامنة فى صميم الواقع ، وإنما هو مجرد طريقة عملية ناجحة للوصول إلى تحقيق بعض الأغراض البشرية النافعة . وإذا كان كثير من الفلاسفة قد اهتموا بالكشف عن أهمية « النظرية » فى مجال العلم ، فإن ديوى يأبى إلا أن يجعل من العلم مجرد صناعة تطبيقية . ولهذا فإن ديوى يفسر التقدم العلمى بأنه سلسلة من البحوث التى ظهرت لحل بعض المشكلات العملية الخاصة : فقد واجهت البشر فى كل زمان ومكان معضلات عملية اضطرتهم إلى ابتكار حلول تطبيقية ، فكان من ذلك أن تقدمت المعرفة العلمية ، واتسعت رقعتها ، وتمددت مكاسبها . ولكن ديوى ينسى أو يتناسى أن العلم ليس مجرد صفقة تجارية يفقدها الإنسان مع الطبيعة ، بل هو أيضاً نشاط عقلى يقوم به الإنسان من أجل بناء عالم يكون على صورة العقل نفسه . فليس العلم مجرد مشروع علمى يحققه الإنسان

John Dewey • Essays in Experimental Logic • N—Y. (١)
1916, p. 413

بلوغ أهداف خاصة أو تحصيل نتائج معينة أو جنى ثمار محددة ، بل هو مغامرة فكرية هائلة يقوم بها ذلك الكائن الناطق الذى يشق الصعاب ويهوى الجاهل ، لكن يستمتع بلذة الفهم ، ويستمرىء عنوة الكشف عن المجهول ! حقاً إنه لا بد من أن تكون للعلم غاية ، ولكن العالم حين يسمل ، ويجهل ، ويشقى ، فإنه إما يريد من وراء هذا كله أن يرى ، أو على الأقل (كما قال بوانكاريه) أن يمشى غيره يوماً من أن يروا^(١) .

٣٦ - فإذا نظرنا الآن إلى تاريخ التفكير البشرى ، أيقينا أن تطور الفلسفة قد ارتبط إلى حد كبير بتطور العلم . ولو أننا رجعنا إلى بعض محاورات أفلاطون (مثل محاولة مينون أو محاولة تيتانوس) لنحققنا من أن اكتشاف الفيثاغوريين لبعض الحقائق الرياضية قد كان أصلاً من الأصول الهامة التى صدرت عنها نظرية أفلاطون فى المثل . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن فلسفة ديكارت مدينة بالكثير من أصولها لما وصل إليه العلم على يد جاليليو وبعض معاصريه . ولو أننا ألقينا نظرة على مذهب ليبنتس لتبين لنا أن من المستحيل علينا أن نهم هذا للذهب إن لم نعمل حساباً للتقدم الذى أحرزه حساب التفاضل والتكامل فى عصر ليبنتس . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى فيلسوف مثل هيوم ، أو فيلسوف آخر مثل كانت ، فإنه لولا تأثير نيوتن لما حاول هيوم أن يبحث فى مجال القهن عن قانون مماثل لقانون الجاذبية السائدة فى مجال الطبيعة ، ولولا أيضاً لما حاول كانت أن يجد أسساً عقلية يقيم عليها اكتشافات نيوتن أو أن يبحث عن دعائم قوية يستند إليها بناء الفلسفة والعلم معا . ولو شئنا أن نمدد الأمثلة على وجود تعاون وثيق بين العلم والفلسفة ، لما وجدنا حداً تنف عنده فى بيان الصلات المتبادلة بين العلماء والفلاسفة ، خصوصاً فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين .

Cf. Henri Poincaré : «La Valeur de la Science», Flam- (١)
marion, 1908, p. 275.

ولكن على الرغم من وجود علاقات وثيقة بين العلم والفلسفة ، فإن من الضروري مع ذلك أن نميز بينهما موضوعاً ومنهجاً . وهنا نجد أولاً أن موضوع العلم عموماً (وحينما نقول العلم فإننا قد نقى على وجه الخصوص علم الطبيعة) لا يدع مجالاً للتقدير الشخصى أو الحكم القاتى : فتحن قيس سرعة الأجسام أثناء سقوطها ، والنسب المختلفة لظواهر الاحتراق مثلاً ، وهذه الأقيسة واحدة بالنسبة إلى الجميع . وأما فى مجال الفلسفة ، فإن من الواضح أن تقدير شدة أية عاطفة ، أو مدى وضوح أية برهنة ، يتوقف غالباً على الحالة النفسية لكل فرد منا على حدة ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى اللؤلؤات الفنية أو الأدبية . وإذا صح ما قاله لدانتك Le Dantec من أن « العلم لا يكون إلا بما يقبل القياس »^(١) ، فإن الفلسفة ليست من العلم فى شيء ، لأن موضوعها بطبيعتها لا يقبل القياس . فضلاً عن ذلك ، فإن اكتشافات العلوم قد لا تغير فى كثير أو قليل من حياتنا الأخلاقية ، ومن هنا فإننا قد لا نجد صعوبة فى تقبلها والأخذ بها . وأما بالنسبة إلى الفلسفة ، فإن وجود الله أو عدمه ، وتمتع الإنسان بالحرية أو خضوعه للعبرة ، هى بلا شك من الحقائق التى قد توجه سلوكنا وتتحكم فيه . وتبعاً لذلك فإن من الصعوبة بمكان فى كثير من الأحيان أن نتقبل بعض نتائج الفلسفة . إذ أن مثل هذه النتائج قد تستلزم ضرباً من الاستعداد الأخلاقى .

وبينا يمضى العالم نحو الحقيقة بنهجه ، يقول أفلاطون إن الفيلسوف لا بد من أن يصبه نحو الحقيقة بكل نفسه ، كما يتوجه الفنان نحو الشيء الجميل بكل جوارحه . وإذا صح ما يقوله البعض من أن الأسلوب هو الشخص نفسه ، فقد يكون من الصحيح أيضاً أن نقول إن الفلسفة هى الإنسان نفسه . وإذا كان التخصص يجعل من العالم رجلاً فنياً فى دائرة اختصاصه ، فإن الفيلسوف

• Il, n'y a de science que du mesurable, a dit Le Dantec (١)

الجدير بهذا الاسم ليس مجرد إنسان فنى قد تخصص في دائرة بينها ، إذ الفلسفة ليست من التخصص في شيء . والواقع أن الإنسان ليس « مرتبطاً » *engage* بالعلم ، بل إن كل ما بينه وبين العلم من ارتباط لا يكاد يبدو كونه عاملاً أو موضوعاً يدرسه العلم . وعلى المكس من ذلك نجد أن الإنسان مرتبط كل الارتباط بفلسفته ، وهو لا يتفلسف باعتباره فيلسوفاً ، بل باعتباره إنساناً . وما الفلسفة في حقيقة الأمر سوى العمل على إعادة خلق حياتنا وفقاً لما تقتضيه « الإنسانية » ، أعنى وفقاً لقتضيات العقل .

ومع ذلك فإن الفلسفة جديرة بلقب « العلم » ، لأن اهتمام الفيلسوف بالتفسير العقلي هو بلا شك خاصية تميزه عن كل من الفنان والأديب . وإذا كان العلم الحقيقي هو العلم بالمالم ، فإن الفيلسوف جدير بلقب المالم أكثر من أى إنسان آخر . والواقع أن الفيلسوف يلاحظ ، لالكي يصف ، ولكن لكي يفهم ؛ وإذا كانت العاطفة قد تؤثر أحياناً على أفكاره ، فإن ما يرى إليه الفيلسوف عادة إنما هو الفكر العقلي المحض (أعنى أن مثله الأعلى دائماً هو التفكير النزيه الخالص) . هذا إلى أن الفيلسوف ، في بحثه عن الملل ، كثيراً ما يعضى إلى أبعد مما يعضى إليه المالم : إذ بينما يقف المالم عند الملل للباشرة مفسراً الظواهر بعضها ببعض (فيفسر التليان بالحرارة ، والحرارة بالاحتراق ... إلخ) ، ترى الفيلسوف يبحث دائماً عن الملل الأخيرة (أو الملل القصوى) .

٣٧ - وقد يكون في وسعنا أن نقول إن العلم والفلسفة يقدم كل منهما للآخر خدمات جليلة ، على الرغم من كل تناقض ظاهري بينهما . والحق أن تلك النظرات السطحية إلى العلم والفلسفة هي الأصل في القول بوجود تناقض جوهرى بينهما ، ولكننا لو أنمنا النظر لوجدنا أن الفيلسوف كثيراً ما يحمل من الوقائع التجريبية نقطة بدايته . حقاً إن من الواجب علينا دائماً أن نرفض

كل نزعة علمية متطرفة scientismo يكون من شأنها تأليه العلم وجعله ضرباً من « المطلق » ، ولكن من واجبنا أيضاً أن نتذكر أن التجربة هي قطعة البدم في كل معرفة جديدة . وإذا كان الفلاسفة قد دأبوا حيناً من الزمن على الاكتفاء بمعطيات التجربة العامة المبتذلة ، فإن من المؤكد اليوم أن الاستعانة بالكشفيات العلمية الصحيحة كغاية بأن تبين الفيلسوف على تحقيق قسط كبير من التقدم . وليس من شك في أنه لم يعد في استطاعة أحد اليوم أن يمرض لدراسة مشكلة ميتافيزيقية خطيرة كشكلة طبيعة الحياة دون أن يكون ملماً بالكثير من المعارف البيولوجية ، كما أنه لم يعد في وسع أحد أن يقوم بدراسة أو فهم العلاقات الموجودة بين النفس والبدن دون أن يكون قد أخذ بقسط وافر من علم وظائف الأعضاء — أو الفسيولوجيا — .

أما إذا نظرنا إلى العالم نفسه ، فإننا نلاحظ أنه يسلم ببعض المبادئ الفلسفية (كبداءة العلمية أو مبدأ الحتمية) دون أن يحرص على مناقشتها ، تاركاً للفيلسوف مهمة البحث عما لها من قيمة . هذا إلى أنه إذا كان العالم يتوقف في العادة عند المال المباشرة ، فإن الفيلسوف يواصل عمله بأن يبحث عن المال النهائية أو المال القصوى . وفضلاً عن ذلك ، فإن الفيلسوف يهتم بملاحظة طرق العلماء في البحث ، محاولاً أن يستخلص منها للأجيال المقبلة ، منهجاً أو أدوات جديدة للبحث تكفل لهم إحراز نجاح مطرد . . .

وقد قيل : « إن خير أمانة للروح الفلسفية أن يهوى للرء شقى العلوم » . وربما كان في وسعنا أيضاً أن نقول : « إن خير أمانة للروح العلمية أن يحب للرء الفلسفة » . وليس بالأمر السير أن ندلل على صحة ما نقول ، فإن نظرة واحدة يلقينا للرء على تاريخ الفلسفة والعلم منذ أيام ديكارت حتى أيام هنري بوانكاريه لمى الكيفية بإظهارنا على أواصر الصداقة القائمة بين العلم والفلسفة .

وقد يقع في ظن البعض أن الفلسفة تأمل عقل عقيم ، بينما العلم دراسة عملية تطبيقية ، ولكن الواقع أن كلًّا من العلم والفلسفة هما في أصلهما نظر *speculation* يُقصدُ منه المعرفة للمعرفة . فليس الترض من العلم مجرد « القدرة » على التحكم في الطبيعة ، كما ذهب بيبكون ، بل إن من شأن العلم أيضا أن يكشف عن الحقيقة ، وأن يزيد من كرامة العقل البشرى . وقد لاحظ بعض المفكرين أنه كلما كانت بحوث العلماء نزيهة شاملة غير مغرضة ، كانت التعليقات العملية للترتبة على أنظاتهم العقلية أبعد مدى وأوسع مجالا . والواقع أن ما يميز الروح العلمية على وجه التجديد إنما هو الإيمان بالحقيقة ، والإخلاص للمتزوج بالنزاهة الفكرية ، والصبر في البحث ، والتواضع العميق الذي لا يخلو من اعتراف بسمة المشاكل ، والمحس الدينى الذى يتطوى عليه شعور العالم بما فى الطبيعة من جلال يستحق الإعجاب . وحينا يقول بلوندل — مثلا — إن روح العلم لا تسكاد تنفصل عن علم الروح ، فإنه يعنى بذلك أن العلم من خلق تلك الروح الإنسانية التى تظل دائما أسى وأرق من كل ما تحقق من كشوف علمية وتطبيقات عملية ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إن العلم يستمد قيمته من ذلك العقل الإنسانى الذى يؤكد نفسه فى كل خلق أو إبداع أو اختراع على .

٣٨ — بيد أن بعضاً من الفلاسفة — مثل أوجست كونت ، وهربرت سبنسر ، وبرتراند رسل — يريدون للفلسفة أن تصبح علمية نحضة . ونحن نجد مثلاً أن أوجست كونت — فى قانونه المسمى بقانون الأطوار الثلاثة — يقف على الفلسفة العَصْرَ الوسيط ، فيجعل من الميتافيزيقا همزة الوصل أو حلقة الاتصال بين العصر الدينى والعصر العلمى . والحق أن كونت نفسه لم يكن إلا مجرد فيلسوف ؛ وهو قد قدّم لنا فلسفة وضعية أراد لها أن تكون فلسفة علمية . والفكرة الأساسية فى المذهب الوضعى هى رفض كل ما للمعرفة الفلسفية من أولوية

واستقلال *autonomie* ، من أجل إخضاعها إخضاعاً تاماً مطلقاً للمعرفة العلمية .
ثم جاء رسل نقاؤل من جديد أن يجعل الفلسفة تابعة للعلم وقال إن على الفلسفة
أن تستمد من علوم الطبيعة كل ما تصدر من أحكام . ومعنى هذا أن للتل
الأعلى للفلسفة لابد من أن يكون مثلاً علمياً محضاً ، لأن مجال البحث في الفلسفة
لا ينبغي أن يتجاوز دائرة المشكلات التي لم يتحكم العلم بعد في دراستها بطريقة
علمية محضة . فليس من مهمة الفلسفة — فيما يرى رسل — سوى أن تمهد الطريق
أمام العلم . وتبعاً لذلك فإن من واجبنا أن نستبعد من دائرة الفلسفة كل نزعة
رومانتيكية وكل نزعة صوفية . وإذ إنه لمن البعث أن نلتبس لدى الفلسفة « دواء
شافيا لكل آلامنا العقلية » ، بل ربما كان الأجدى علينا أن نتمسك في صبر
وتواضع بدراسة المشكلات الفلسفية واحدة بعد الأخرى . (« التصوف واللطق »
الفصل ١٠١ ، ٦) .

يبد أن نمة موضعاً للتساؤل عما إذا كان من الممكن حقاً أن تكون نمة
فلسفة علمية بمعنى الكلمة — على نحو ما أراد رسل — أو ما إذا كان قيام
الفلسفة نفسها رهناً بامتلاكها لطريقة خاصة في المعرفة تكون متبازة من كل
أسلوب علمي في المعرفة . وهنا يقول برديف — أحد فلاسفة الوجود الروسين —
إن النزعة العلمية المتطرفة *scientisme* عاجزة كل العجز عن تفسير واقع العلم ،
بل مجرد إمكان قيام معرفة إنسانية ، لأن مجرد وضع المشكلة يبدو هو نفسه
حدود العلم . والواقع أن كل شيء — في نظر النزعة العلمية للتطرفة —
هو بطبيعته موضوع ، بما في ذلك الذات نفسها ، فإنها هي الأخرى ليست
سوى مجرد موضوع ضمن غيرها من الموضوعات — . ولكن الحق أنه لا يمكن
أن تكون نمة فلسفة علمية ، لأن لموضوع الفلسفة مناهج مختلفة كل الاختلاف
عن مناهج العلم أو العلوم الوضعية ، ولأنه لمن المحال تماماً أن نستخلص من

للمعطيات الوضعية بطريقة مباشرة فلسفةً ما بمعنى الكلمة . فالفلسفة العلمية - فيما يرى برديف - هي في صميمها إنكار لكل فلسفة ، ولما للفلسفة من أولوية أو أسبقية . وهكذا يخلصُ برديف إلى القول بأن « فلسفة العلوم هي فلسفة أولئك الذين ليس لديهم شيء يقولونه على الإطلاق في الفلسفة » ^(١) .

ولكن هل يكون معنى هذا أن ليس تكتة علاقة أصلاً بين الفلسفة والعلم ؟ هذا ما يجيب عليه برديف بقوله إن العلم نفسه قد نشأ عن الفلسفة ، كما أنه قد شَبَّ وترعرع في أحضانها ، ولكن الطفل لم يلبث أن تمرّد على أمه ، وكان الفلسفة لم تَكُن يوماً هي الأصل في كل معرفة علمية . ويستطرد برديف فيقول : إنه ليس في وسع أحد ينكر أن على الفلسفة أن تسير تطور العلم ، وأن تضع نتائج العلوم المختلفة موضع الاعتبار ، ولكن هذا لا ينفى في نظره أن تبقى الفلسفة أسيرةً للعلوم الجزئية في تأملاتها العليا ، أو أن تعمل على محاكاة تلك العلوم متأخوذةً في ذلك بسحر التبحر الخارجى الذى أحرزته تلك العلوم .

« إن الفلسفة هي للمعرفة ، ولكن من المستحيل أن نوحّد بين هذه المعرفة وبين للمعرفة العلمية ولحق أن الفلسفة هي تسيج وَحْدَهَا sui generis ، فليس في وسعنا أن نردها إلى العلم أو إلى الدين » . ولئن كانت الفلسفة بمعنى ما من المعاني فرعاً من فروع المعرفة ، أو جانباً من جوانب الثقافة ، إلا أنها في صميمها ثقافة روحية قائمة بذاتها ، وهي مستقلة عن كل من العلم والدين ، على الرغم من كل ما يجمع بينها وبين العلم والدين من روابط وثيقة معقدة . وقد يكون من خطئ الرأي أن نتصور أن مبادئ الفلسفة تتوقف بتأثيرها على نتائج العلم أو على تقدم المعارف العلمية ، فإن الفلسفة في الحقيقة لا تستطيع أن تنتظر العلم حتى تأخذ نفسها بما حقق من كشوف . هذا إلى أن العلم نفسه في تغير مستمر ،

(١) « حجة تأملات في الوجود » ، ترجمة فرنسية ، ص ٢١ .

إن نظرياته وفروضه لا تثبت على حال ، كما يظهر مثلاً بالنسبة إلى علم الطبيعة الذى اختلفت عليه أخيراً تقلبات هائلة وثورات شاملة . أما بالنسبة إلى الفلسفة فإن أحداً لا يستطيع أن يزعم أن نظرية أفلاطون في المثل (مثلاً) قد أصبحت حقيقة بالية بسبب الاكتشافات العلمية الحديثة ، كما أن أحداً لا يجرؤ على القول بأن منطق هيجل أو منهجه الجدلى قد صار في خبر كان بسبب ما أحرزه العلم من تقدم . فالفلسفة لا تخضع لمنطق التقدم العلمى أو التطور التاريخى ، لأنها ترتبط — في جانب منها — بما هو أزلى eternal .

ومما حاول بعض الفلاسفة المحدثين — مثل هُوسرل Husserl مثلاً — أن يمحوا من الفلسفة نفسها « علماً » ، فإن الفلسفة لا بد أن تظل حكمة أو محبة للحكمة . وذلك لأن الفلسفة إنما تقوم أولاً ومآلات على التجربة الروحية والأخلاقية . وإن الفلسفة لتحاول أن تعرف الوجود في الإنسان ومن خلال الإنسان ، فهي تبحث في الوجود البشرى حلاً لمشكلة المعنى meaning ، في حين أن العلم يعرف الوجود في استقلال عن الإنسان أو بمنأى عن الذات البشرية . والوجود في نظر الفلسفة هو « الروح » ، وأما الوجود في نظر العلم فهو « الطبيعة » . ولئن كانت علوم الحياة ، والنفس ، والاجتماع تدرس الإنسان أيضاً ، إلا أنها لا تدرسه إلا باعتباره موضوعاً يتدرج تحت مملكة الطبيعة . أما الفلسفة فإنها تدرس الإنسان باعتباره ذاتاً (self — subject) أى باعتباره متممياً إلى ملكوت الروح . وإنه فإن الفلسفة تنفّر من كل نزعة موضوعية تريد أن تحيل الوجود البشرى إلى « شيء » أو « موضوع » . ومن هنا فإن برديف يقرر أن الفلسفة هى معرفة الروح على ما هى عليه في ذاتها ، لا على نحو ما تتجلى موضوعياً في الطبيعة . وبهذا المعنى تكون الفلسفة أيضاً هى معرفة للمنى ، والمشاركة في هذا المعنى . وهكذا يذهب دعاة هذا الرأى (من الوجوديين بصقة خاصة) (١٠ — فلسفة)

إلى أن الفلسفة بالضرورة لا بد من أن تكون ذات صبغة أنثروبولوجية ، لأن الفلسفة تَرى العالم من وجهة نظر الانسان ، في حين أن العلم يرى العالم مُستقلاً عن الانسان . وكل محاولة من أجل تجليص الفلسفة من هذا الطابع الانساني أو الأنثروبولوجي لا بد من أن تنتهى إلى القضاء على الفلسفة نفسها^(١).

٣٩ - غير أن القرن العشرين قد شهد حركة فكرية جديدة أراد دعاؤها أن يُنْصَحُوا المنطق بالرياضة ، وأن يُوثَقوا الصلة بين الفلسفة والعلم ، وذلك هي حركة « الوضعية المنطقية » التي حمل لواءها أهل « حلقة فينا » من أمثال هان Hahn ، وفيتجنشتين Wittgenstein ، وكارناب Carnap ، وريشنباخ Reichenbach في النمسا ، ثم آير A. J. Ayer من بعد في إنجلترا . والرأى الذى ذهب إليه هؤلاء أنه إذا أريد للفلسفة أن تتخلص نهائياً من كل ما تنطوى عليه دراساتها من لَبْسٍ وغموض ولفو وتضارب في الآراء ، فإنه لا بد لها من أن تتسلح بأسلحة « التحليل المنطقي » ، حتى يتسنى لها أن تنقى على تفكيرها خصائص المعرفة المليئة ، ألا وهي : الوضوح ، والتماسك الداخلى ، والقابلية للفحص ، والتكافؤ ، والدقة ، وللوضعية . فليس للفلسفة من مهمة في نظر دعاة الوضعية المنطقية سوى العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطاً علمياً ، وصياغة الواقع الخارجى صياغة منطقية . ولا كانت لنة الحياة العادية مليئة بالنموض والاشتباه ، في حين أن المثل الأعلى للعلم هو الدقة والوضوح ، فإن على الفلسفة أن تحاول التمييز بين الغامض والواضح ، وأن تقوم بتعطيل العلاقات الخارجية القائمة بين المعانى ، حتى تتوصل عن هذا الطريق إلى القضاء نهائياً على المشكلات الزائفة والفاهيم الخالوية والتصورات الكاذبة .

Nicolai Berdyaev : - The Destiny of Man - London , (١)
Geoffrey Bles, third edition, 1948, pp. 1-9.

وهنا يفرق الوضعيون للناطقية بين نوعين من القضايا : قضايا تحليلية ، وقضايا تجريبية ؛ أو عبارات منطقية ، وعبارات واقعية . ومعنى هذه التفرقة أن المعرفة البشرية نوعان : معرفة ترتبط بقواعد اللغة ، ومعرفة ترتبط بأمور الواقع . والأولى منها تتمثل في قضايا المنطق والرياضة والمسائل اللغوية ؛ في حين تتمثل الثانية منها في قضايا العالم الخارجى أو الواقع التجريبي . وأما ما يخرج عن هذين النوعين من المعرفة فهو أَدْخُلُ في باب الماطفة منه في باب المعرفة ، لأنه لا يمكن أن يكون سوى مجرد تعبير اضافى لا شأن له بالقضايا المنطقية أو التحليلية من جهة ، ولا بالقضايا التجريبية أو الواقعية من جهة أخرى . فإذا ما نظرنا الآن إلى القضايا التى يفترض فيها أنها تنصب على الواقع ، ألتينا أن أمثال هذه القضايا لا يمكن أن تكون ذات معنى أو دلالة إلا إذا كان في الإمكان تحقيقها أو اثبتت من صحتها . ومعنى هذا أن أية قضية يراد بها وصف أى موقف واقعى إنما تكون ذات دلالة حينما يكون في وسعنا أن نحدد السبل أو السبل التى يمكن عن طريقها الفصل فى صحتها أو كذبها . « والميار الذى نستخدمة لاختبار صحة القرارات الظاهرية عن الواقع إنما هو (كما يقول آير) ميار التحقق verifiability : فنحن نقول إن عبارة ما هى فى الواقع ذات دلالة بالنسبة إلى شخص ما ، حينما يكون في وسع هذا الشخص أن يتحقق من صحة تلك القضية ، أعنى حينما يكون على علم بالملاحظات التى تتشكل بإرشاده إلى طريقة تقبل تلك القضية بوصفها صادقة ، أو رفضها بوصفها كاذبة »^(١) ويضرب آير لذلك مثلاً فيقول إن العبارة القائلة : « هناك جبال فى الجانب الآخر من القمر » عبارة ذات معنى ، على الرغم من أنه قد لا تكون تحت أيدينا فى الوقت الحاضر السبل المواتية للتحقق من صحة أو كذب تلك القضية . والسبب فى ذلك أنه ليس

A. J. Ayer : « Language, Truth and Logic », Gollancz (١)
London, 1948, p. 35.

ما يمنع من أن تكون هذه المباراة قابلة للتحقق مبدئياً ، مادام في وسعنا أن
نصور بناء سقينة مخترق الفراغ على مدى واسع وبالسعة الكافية . أما إذا
قلنا « إن الله موجود » ، بمعنى أن ثمة كائناً قائماً للطبيعة هو الذى أوجد العالم
وخلق الكائنات ، فإننا عندئذ إنما نقفوه بمباراة فارغة من كل معنى ، لأننا
نقرر قضية لا تحتمل الصدق أو الكذب ، ولا تقبل التحقق على أى نحو مما من
الأشياء . ومادامنا لا نستطيع أن نحدد (حتى ولا مبدئياً على الأقل) نوع
الإجراءات أو العمليات التى يمكننا القيام بها من أجل التحقق من صحة أو كذب
تلك القضية ، فإن قولنا بأن « الله موجود » لن يكون سوى لنو فارغ لا معنى
له . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر المبارات الميتافيزيقية ، فإنها لا تخرج
عن كونها قضايا نطلقها على أشياء أو أحداث تعدو دائرة الحس ، أعنى أنه ليس
لها أدنى علاقة مباشرة بالملاحظة الحسية ، فلا مجال للحكم عليها بأنها كاذبة
أو صادقة ، وبالتالي فإن من واجبنا أن نقرر أنها أشياء قضايا ، أو مجرد أقوال
فارغة من كل معنى . ولعل هذا هو ما عناه كارناب حينما كتب يقول : « إننا حتى
لو سلمنا بأن ثمة شيئاً يبدو دائرة التجربة ، فإن هذا « الشيء » بحكم ماهيته
نفسها ، لن يكون موضوعاً يقبل الصياغة أو التمقل أو البحث الفلسفى »^(١) .
وبمعنى آخر إلى حد أبعد من ذلك فيقول : « إن كل قضايا الميتافيزيقا إن هى
بالضرورة إلا لنو فارغ لا معنى له ، مادام المهدف الذى ترمى إليه الميتافيزيقا
هو أن تصف لنا حقيقة تكن فيما وراء التجربة . . . والواقع أن هذا الذى
لا نستطيع أية ملاحظة تجريبية أن نتحقق منه هو مما لا يمكن اعتباره قضية على
الإطلاق . فالمسألة الرئيسية للميتافيزيقا : ألا وهى القول بوجود حقيقة قائمة
للحس ، ليست فى حد ذاتها بقضية . . . وإنما تنشأ الميتافيزيقا عن رغبة الناس

R. Carnap : « La Science et la Métaphysique », Paris (١)
Hermann, 1934, pp. 36.37.

في الامتداد بمواظفهم وانضالاتهم إلى ما وراء حدودها للشروعة ، فترامُ يَبْرُون
عنها على صورة نظريات ، ويقدمونها على شكل وقائع موضوعية . . . ولكنهم
عندئذ لا يقرّرون في الواقع أى شيء ، وإنما يُعَبْرُون في الظاهر بصيغة عقلية ،
عن بعض الانضالات أو المواظف التي تترجم عن نفسها عادة من خلال الأحوال
الأدمية والفنية ^(١) .

من هذا نرى أن أنصار الوضعية المنطقية يريدون للفلسفة أن تنضّل عن مهمة
بناء المذاهب الميتافيزيقية ، وأن تدعّ لعلم التجريبي مهمة البحث في الظواهر
التجريبية ، لكي تمنع هي بتحليل اللغة وإيضاح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى
قضايا تنصبّ على « للضامين الحسية » *sense-contents* . فليس من شأن
الفلسفة في نظر دعاة الوضعية المنطقية أن تتمدّد التحليل المنطقي للمفاهيم
والرموز العلمية ، بل لا بد لها من أن تقف عند حدود المعطيات الحسية ، حتى
تكشف لنا عن قيمة الصدق في التركيب اللغوي بالرجوع إلى إمكانية التصديق
التجريبي المباشر . ولكن أصحاب هذه النظرة ينسوّن أن القول بوجود
ضرب من التوافق بين الواقع الخارجي التجريبي وقواعد المنطق التحليلي مسلمة
فلسفية ليس ما يبررها . فالوضعيون المناطقة يسلمون ضمناً بأن السلامة للمنطقية
في التركيب اللغوي ضمان على الصدق الموضوعي ، في حين أنه ليس ما يدعونا
إلى الافتراض سلفاً بأن طبيعة الواقع الخارجي ينبغي أن تتفق مع ترفائنا
المنطقية المحدودة . هذا إلى أن دعاة الوضعية المنطقية حيناً يُهَيِّبون بالتجريب
المباشر في حدود المعطيات الحسية ، فإنهم ينسوّن أن القوانين العلمية العامة هي
صياغات تجريدية عامة لا تشير إلى معطيات حسية مباشرة ، وبالتالي فإنها

(١) Ayer : *«Language, Truth & Logic»* 2 edition, 1948 pp. 45-49 .

لا تنطوى على مضامين واقعية يمكن الحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة بالرجوع إلى العالم الخارجى . وفصلاً عن ذلك ، فإن مستويات التجربة والطبيعة لمى من التركيب والتعمّد ، بحيث يستحيل أن نطبق عليها تلك التفسيرات المنطقية المجردة التى قد يرتاح لها الوضعيون المناطقة لجُرد كونها بسيطة واضحة . بل إننا حتى لو نظرنا إلى تلك الأحكام الاخبارية التى تُصدّرُها عادة على الطبيعة ، لوجدنا أنها قلماً تخلو من تلك اللغة الوجدانية (شعرية كانت أم تصويرية) التى يدعون أنه لا مجال لاتصافها عند النظر إلى عالم التجربة والعمل على وصفه . ويأبى الوضعيون المناطقة إلا أن يطبقوا منهجهم التحليلى المبسط حتى على التسميات الدينية والأخلاقية والفنية ، فى حين أن هذه كلها دلالات حية تنطوى على شُعْثات وجدانية وحضارية تدوشى العلاقات المنطقية . فنحن هنا لسنا بإزاء بعض الحدود المنطقية ، بل نحن بإزاء كائنات حية تضطلع بوظائف اجتماعية خاصة فى مجال حضارى إنسانى وتبعاً لذلك فإن نظرية الوضعيين المناطقة فى « العلاقات الخارجية » external relations قد بقيت عاجزة عن فهم « الموقف الفنى » وإدراك « الدلالة الجمالية » ، لأنها وقفت عند حدود التحليل المنطقى للتسميات الفنية ، دون أن تتخطى الدلالة اللغوية والعلاقات المنطقية من أجل النفاذ إلى طبيعة الظاهرة الجمالية بوصفها دلالةً جماليةً من نوع خاص .

. ولقد وقع فى ظن الوضعيين المناطقة أن المثل الأعلى للفلسفة هو « العلم » بدقته ووضوحه ، ولكنهم حين مضوا يبحثون عن « الوضوح » من خلال المنطق الرياضى ، لم يلبثوا أن وجدوا أنفسهم مضطرين إلى التضحية بجانب من الحقيقة التحريية . وهكذا افترض الوضعيون — دون أدنى مبرر — أن الوضوح إنما يحصل عن طريق التحليل ، أعنى عن طريق تجزئة المائى وفصلها بعضها عن بعض على صورة مركبات أصلية مزعومة . ولكن إذا كانت

حياتنا التجريبية العادية لا تخلو من غموض ، فإن من المؤكد أن هذا « الغموض » نفسه هو جزء أصيل من أجزاء تجربتنا ، مثله في ذلك كمثل الوضوح الشكلي الذي يحددونه عنه . ولو أننا افترضنا أن « الوضوح الشكلي formal clarity » يمكن دائماً (بصورة ما) من وراء تجاربنا الغامضة ، لكان في هذا الافتراض خروج على الروح التجريبية ، لأننا عندئذ نتطلب من « التجريبي » أن يضع دائماً « للمنطقي » . ومعنى هذا أنه إذا كان في التجربة شيء نرى بوضوح أنه غير قابل للتصحيح ، فإن افتراضنا عندئذ لإمكان تحليله تحليلًا تجريبيًا تامًا سوف يكون بلا شك افتراضًا كاذبًا ليس ما يبرره . فضلاً عن ذلك ، فإن الوضعيين الناطقة لا يؤخذون تماماً بين المنطق والتجربة ، بل هم لا يريدون أن يفسروا الواحد منهما بالاتجاه إلى الآخر ، ولكن نزعهم التجريبية المنطقية لا يمكن أن تكون « تجريبية » و « منطقية » معاً ، اللهم إلا إذا افترضت — دون أدنى تفسير — أن هذين المركبين المختلفين للمعرفة يعاوان فيا بينهما تعاونًا وثيقًا . حقاً : إن الوضعيين الناطقة لا يفسرون لنا السرف وجود مثل هذه الرابطة القوية بين التجربة والمنطق ، لأنهم يخشون أن يتقدم هذا التفسير إلى حظيرة التفكير الميتافيزيقي ، ولكن من المؤكد أنهم حين يتطلبون من « التجريبي » أن يكون خاضعاً لما هو « منطقي » فإنهم في الحقيقة يضمنون مُسَلِّمةً ميتافيزيقية لا يهتمون بالعمل على فحصها أو تبريرها^(١) .

وأخيراً يلاحظ بعض النقاد أن في مذهب الوضعيين الناطقة حَجَرًا على التفكير الفلسفي ، لأن دعاة هذا المذهب يقصرون الفلسفة بأسرها على حقيقة واحدة يختصونها بمنايتهم ، ألا وهي حقيقة التجربة العلمية : وكأنَّ ليس ثمة

(١) A. J. Behm : «Philosophy; An Introduction», Wiley, New-York, 1953, ch. VIII, pp. 115—116.

معرفة بشرية أخرى يمكن أن تكون جديدة بهذا الاسم فيما وراء حدود المعرفة الموضوعية ؛ ولكنهم بذلك إنما يمحسون مجال المعرفة البشرية في نطاق ضيق لا يكاد يمدو حدود التصورات التجريبية ، في حين أن التجربة البشرية أوسع بكثير من كل تلك التحليلات القوية والأحكام التقريرية التي يقصرون عليها كل مهم . ولئن كان الوضعيون المناطقة حريصين على تجنب كل حكم من أحكام القيمة ، إلا أنهم مضطرون إلى افتراض حكم تقويى أولى ، ألا وهو ذلك الحكم الذى يتغير منذ البداية ببدأ واحداً — دون سواه — من أبعاد « العقولية » intelligibility . ولا شك أن هذا التعديد الأصلى لفائدة البحث العلمى لمو فى صميمه تحديد ليس ما يبرره علمياً . وكل ما يمكن التلذذ به من أجل تبرير هذا الاختيار ، لا يكاد يمدو بعض الاعتبارات البرجماتية التى هى أدخل فى باب المنفعة والفائدة العملية منها فى باب العلم أو المعرفة الموضوعية . وإذن فإن هذه النزعة الوضعية الجديدة لا تنمى عن كونها فلسفة قاصرة تستند إلى ميثاقين ضمنية ، مادامت تتوجس بطريقة أولية قهلبية من كل ما يندرج تحت نطاق الماطة والفن والأدب . ولا شك أن هذا التوجس إنما يدل بوضوح على أن هنا تصوراً خاصاً للحقيقة والإنسان قد افترض سلفاً دون أدنى مبرر كاف .

٤٠ — وليس الوضعيون المناطقة هم وحدهم — بين الفلاسفة المعاصرين — الذين يريدون أن يقرّبوا الفلسفة من العلم ، بل إن عدداً غير قليل من مفكرى العصر الحاضر يريدون للفلسفة أن تظل تابعة للعلم . فهذا ريفو (مثلاً) يتحدث عن ارتباط الفلسفة بالعلم فيقول : « إن الفلسفة لتتخذ اعتماداً كلياً على المعطيات التى تقدمها لها العلوم . . . ومن هنا قد أصبح لزاماً على اللزوم اليوم ، إذا أراد لفلسفته أن تكون فلسفة ناجمة مجدية ، أن يكون هو نفسه عالم رياضيات ،

وعالم طبيعة ، وعالم أحياء ، وباحثاً سيكولوجياً ، وباحثاً لنسوية ، ومؤرخاً
للخ . . . ومعنى هذا أن الفلاسفة الوجوديين الذى يمكن اعتبارهم متخصصين
بمعنى الكلمة فى عصرنا الحاضر إتمام علماء الطبيعة ، وعلماء الكيمياء ، وعلماء
التاريخ الطبيعى ؛ والمؤرخون ، والباحثون اللغويون ، وكل أولئك الذين يحملون
غضلة انطلاقهم هى الدراسة الدقيقة لبعض الوقائع الجزئية من أجل الانتقال
بمد ذلك نحو صياغة بعض فروض ذات صبغة عامة^(١) . وهذا هو يتهد
يحاول أن يلقى لنا بعض الأضواء على الصلات الوثيقة التى تجمع بين العالم
والفيلسوف فيقول إن من شأن العلم والفلسفة أن يتبادلا النقد ، وأن يد كل
منهما الآخر بالمواد الخصب التى تسمح له بالتقدم . وعلى حين أن المذهب الفلسفى
يقوم بمهمة توضيح الحقيقة للموسسة التى يجردها العلم ، نجىء العلوم فتتخذ مبادئها
من تلك الوقائع الملموسة التى يقدمها المذهب الفلسفى . وليس تاريخ الفكر سوى
القصة التى تروى لنا مدى نجاح هذا المشروع المشترك أو فشله .^(٢) ويتحدث
هويتهد فى موضع آخر عن دور الفلسفة النظرية فيقول « إن مهمتها إتماماً لتعصر
فى تكوين إطار متناك منطقي ضروري من الأفكار العامة التى تسمح
لنا بأن نفسر كل عنصر من عناصر تجربتنا^(٣) . ومعنى هذا أن للمعطيات
العلمية أهمية كبرى فى تكوين مذهب ميتافيزيقي عام ، وإن كان هويتهد يعترف
بأن العلم يكوّن عن الأشياء نظرة جزئية ، فلا بد للفلسفة من أن تحاول التعبير
عن تلك الجوانب الواقعية من التجربة التى قد يُفشل العلم . ولعل هذا هو
السبب فى التجاء هويتهد إلى شعراء من أمثال وردسورث Wordsworth

Rivaud : « Histoire de la Philosophie » t. I, P. U. F. (١)

1948, pp. VII—VIII.

A. N. Whitehead : « Adventures of Ideas » Pelican Book, (٢)

1949, p. 137.

A. N. Whitehead : « Process and Reality » New-York, (٣)

1929, p. 4.

وشلى Shelley من أجل تكملة فلسفته النظرية التي أراد لها أن تجيء بمثابة وصف شامل للتجربة .

ولكننا إذا كنا لانجد حرجاً في أن نقول مع هويتهد بضرورة قيام تعاون وثيق بين الفلاسفة والعلماء ، خصوصاً وأن التفكير في العلوم سيظل دائماً أبداً إحدى اللهام الرئيسية التي تقع على عاتق الفيلسوف ، إلا أننا لا نُقرُّ بحالٍ ما يقوله ريفو من أن الفلسفة تمتد اعتماداً كلياً على الإمدادات التي تقدمها لها العلوم

حقاً إنه لا بد لكل فيلسوف من أن يظلف ابتداءً من تلك الحقيقة الموضوعية التي تقدمها له حالة العلم في عصره ، ولكن فعل الفيلسوف نفسه إنما يقوم على التساؤل حول علاقة الموضوع العلمي بالوجود ككل . فليس من طبيعة الفلسفة أن تختلط بالبحوث الجزئية التي تجري على مستوى « الموضوع » ، اللهم إلا إذا أريد لها أن تتنازل عن مطلبها الرئيسي ألا وهو « الوجود » L'Être .

هذه إلى أننا لسنا ندرى كيف يتسنى لفيلسوف أن يجمع في شخصه بين عالم الرياضة ، وعالم الطبيعة ، وعالم الأحياء ، وعالم النفس ، والفنوى ، وللؤرخ ، في الوقت الذي نشهد فيه التخصص يزداد يوماً بعد يوم ، بحيث لم يعد في وسع أى عالم رياضى أن يزعم نفسه أنه محيط بالرياضة كلها ، كما أنه لم يعد في وسع أى عالم طبيعى أن يدعى الإلمام بالتزياء كلها . . . إلخ . بل إننا حتى لو اقتصرتنا على النظر إلى التزياء وحدها ، لوجدنا أن أصحاب التجريب وأهل النظر القدين يظلمون بدراسة مشكلة واحدة بينهما قلما يتفهمون فيها بينهم ! أما ما يزعمه ريفو من أن الفلسفة الحقيقية هى : سارة عن تلك الفروض الواسعة التي يخالط بوضعها أمثال هولاء العلماء ، فإني من المؤكد أنه ينطوى على خلط تام بين مهمة العالم ومهمة الفيلسوف . وفوكان قصد ريفو من هذه العبارة الإشارة إلى تلك النظريات الفلسفية التي قد يضعها العلماء أحياناً لتأليف بين فروضهم العلمية ، وربما كان

في وسعنا أن نقول في الرد عليه إن أمثال هذه النظريات العامة التي يضعها بعض العلماء في خاتمة أبحاثهم العلمية كثيراً ما تعجى ضميعةً مُتَهافتةً لا تتناسب على الإطلاق مع المبتغية العلمية التي صاغتها . وهذا ما لاحظته بشلار في دراسته لأراء العلماء الفلسفية ، مما حداً به إلى القول بأن فلسفة العالم قلما تكون بمثابة خلاصة آمنة لعملة . وآية ذلك أن العالم حين يمسد إلى وضع مذهب فلسفي يجمع فيه نظراته العلمية ، فإنه قد يصوغ في فلسفته آراء علمية قديمة كانت نقطة انطلاقه في شبابه ، أو قد يقع تحت تأثير بعض الدوافع الأولى التي اعتادته إلى البحث العلمي ، بحيث إنه قلما يدين العالم بتلك الفلسفة المريحة التي ينطوى عليها علمه . ونظراً لهذا النقص الذي يَتَوَبُّ الأيامات الفلسفية لدى التخصصين ، فقد ذهب بشلار إلى القول بأن « العلم لا يملك تلك الفلسفة التي هو جدير بها »^(١).

والحق أنه إذا كان العصر الحاضر قد شهد كثيراً من النزعات العلمية المتطرفة Scientismes التي أراد دعايتها أن يلغوا الفلسفة لحساب العلم ، فإنه قد يكون من الخطأ أن نحمل العلم نفسه مسئولية انتشار تلك الزاعم العلمية المريضة . وحسبنا أن تعود إلى تاريخ العلم نفسه ، لكي نتحقق من أن التطورات العلمية الأخيرة في ميادين الرياضة والمنطق والفيزياء والميكانيكا وعلم الأحياء قد أفضت بالكثير من العلماء إلى الاعتراف بأن التجربة العلمية إن هي إلا تجربة إنسانية لا بد من تعمل فيها حساباً لمقل الجرب نفسه . فلم يعد في وسعنا اليوم أن نتحدث عن عالم مكتمل يكن خلف الظواهر الحسية ، ويحفظ التضخم العلمي بنزع طابعه الإنساني شيئاً فشيئاً ، حتى يحل منه بمرور الزمن موضوعاً واقعياً خالصاً ، بل أصبحنا نرى أن العلماء أنفسهم لم يؤثروا يحدون أى حرج في أن يؤثروا بالفيلسوف نفسه من أجل فهم ما يتكشف عنه خبراتهم العلمية

G. Bachelard : - Matérialisme Rationnel - P. U. F., (١)
1953, p. 20.

المجديلة من حقائق جزئية لا تتوافق مع مجموع الحقائق القديمة . وهذا لوى
 حى بروى (مثلا) يعترف بأن العلم مضطرب إلى أن يُقحم في مجال نظرياته مفاهيم
 ذات صبغة ميتافيزيقية كالأزمان والسكان والموضوعية والعلمية والفردية . . .
 الخ . . . ثم يستورد هذا العالم القرنى الكبير فيقول إنه على الرغم من أن العلم
 يحاول أن يحدد تلك المفاهيم دون التطور في أية مناقشة فلسفية ، إلا أنه لا بد
 من أن يجد نفسه مضطرباً إلى الخوض في صميم التفكير الميتافيزيقي ، دون أن يكون
 لديه أدنى شعور واضح بذلك ، وتلك بلا شك أسوأ طريقة من طرق التفكير
 الميتافيزيقي ^(١) فلم تعد الموهبة إذن غير ممبورة بين الفلسفة والعلم ، بل أصبح
 العلماء أنفسهم يعترفون بأن علوم المادة والطبيعة آخذة في اكتساب صبغة إنسانية
 تزداد يوماً بعد يوم ، في الوقت الذي لا زال فيه النهج التجريبي هو المثل الأعلى
 لكثير من أهل العلوم الإنسانية ! ولكن التطورات الأخيرة التي استحدثت
 على العلوم الإنسانية كعلم النفس ، والتاريخ ، وعلم الاجتماع ، قد جاءت مخيبة
 لظنون الكثيرين من أنصار الوضعية الساذجة ، إذ تبين لم بوضوح أن الحقيقة
 البشرية المعقدة لا تخضع لتنظيمات آلية مبسطة ، لا تراعى فيها نوعية الفوارق
 الصغيرة . ومن هنا قد تحقق كثير من أهل الدراسات الإنسانية من أن التجربة
 البشرية لا يمكن أن تفهم في كليتها إلا بالاستناد إلى مسؤولية معقدة
 intelligibilité complexe لا تدع للقوانين والصيغ الرياضية سوى قيمة
 ثانوية تقف عند حد بيان العلاقات والنسب وأوجه الترابط فقط . وهكذا اتضح
 أن « الذرة العلمية المتطرفة » لم تكن سوى مجرد حديث خرافة أملاء على بعض

(١) L. de Broglie : « Au-delà des mouvements—limites
 de la science », article dans « Revue de Métaphysique et de Morale »
 1947, p. 278.

المتحمسين من الفلاسفة في القرن الماضي إعجابهم الشديد بما أحرزه العلم من تقدم ! .

٤١ - إن كثيراً من الباحثين ليؤكدون أنه لا بد للفيلسوف من الإلمام بالحركات العلمية والوقوف على شتى ضروب التقدم التي تحوزها العلوم ، ولكن هذا لا يفي في نظرنا أن تكون الفلسفة مجرد خادم أمين للعلم يمشي على فئات موائد العلماء ، وإلا لكان مصير كل فلسفة مصير الفروض العلمية المتينة التي يقذف بها التاريخ إلى زوايا النسيان ! وحسبنا أن تذكر كيف حاول كآنت أن يسبح على فزاء نيوتن قيمة فلسفية حاسمة ، فلم يلبث التاريخ نفسه أن أظهرنا على أن هذه الفيزياء لم تكن سوى مجرد مرحلة من مراحل تطور العلم . والحق أن الميتافيزيقا ليست مجرد مركب هائل يضم فيه الفيلسوف نتائج العلوم الجزئية بعضها إلى البعض الآخر ، وإنما هي بالأحرى نظرة كلية تستقي عناصرها من شتى مظاهر التجربة البشرية ، شرعية كانت أم أخلاقية أم دينية أم علمية . فالفيلسوف الحقيقي لا يرضى لفلسفته أن تكون مجرد « تأليف مذهبي » يقوم على نتائج بعض العلوم الجزئية ، فضلاً عن أنه لا يسلم أصلاً بأن القضايا العلمية هي أهم القضايا أو أغناها أو أقربها إلى الحقيقة ، بل هو يحاول دائماً أن يقيم فلسفته الميتافيزيقية على أساس متكامل يستوعب (على قدر الإمكان) شتى مظاهر التجربة البشرية فلا يُنفل التجربة العلمية ، ولكنه لا يُنفل أيضاً الخبرات الفنية والأخلاقية والاجتماعية والدينية للعباية الإنسانية . ولعل هذا هو ما حاول هويتهد أن يلتزمه في مذهبه الميتافيزيقي حيناً قدم لنا فلسفة عضوية تقوم على مراعاة شتى أوجه المخاطرة الكونية الكبرى ؛ بما فيها من تطور وتغير وثبات وتداخل . الخ . فلم يحاول هذا الفيلسوف الانجليزى العظيم أن يقيم مذهبه للميتافيزيقي على نتائج علمية صرفة أو مقولات تجريبيية خالصة ، بل هو قد شاء منذ البداية أن يدخل

في صميم فلسفته شتى مقومات الوجود الإنساني ، حتى يحى تفسيره مُستوعباً
تجريدات العلم وخبرتنا الشخصية التي لا يتغنص العلم بتفسيرها . وهكذا قدم لنا
هذا العالم الكبير دليلاً حياً على اقتناع العالم نفسه بعدم كفاية علمه ، ما دام من
للتأكد أن للتجربة البشرية أوجهاً عديدة لا يحيط بها العالم مهما كان من سعة
نظرة وُحُوق بصيرته ^(١) .

والواقع أننا كثيراً ما نسى أن العالم نفسه ليس سوى إنسان يعيش في حِقْبَةٍ
تاريخية معينة ، ويتلقى من عصره توجيهاته وشتى مظاهر اهتمامه . فالإنسان العالم
للتاريخ البشرى هو الذى يوجه ضمير العالم كما يوجه ضمائر غيره من الأفراد
العاديين أو من الفلاسفة والفكرين . ومعنى هذا أن العلم لا يملك ، ولم يملك
يوماً ، ميزة سرعية تجعل منه موجه البشرية ورائدها وكاتم أسرارها . وإنما
تعلق الإنسانية توجيهاتها من الضمير البشرى العام على نحو ما يتغصن عنه التطور
التاريخي في كل حقبة من الحقب . وآية ذلك أن العالم الذى يخرج منتصراً من
معمله ، لا يجد في ضميره الملى ما يسمح له بالتصكُّم في تلك القوى الجبارة التي
وضعا العلم بين يديه . وهكذا أصيب بعض العلماء الرياضيين والطبيين والفنيين
بغضب من القهول الفكرى ، على أمر توصلهم إلى اكتشاف أسرار التقنية
القرية ، فوقوا حيازى أمام تلك الإمكانيات الضخمة التي ستترتب على اكتشافاتهم
بالنسبة إلى مستقبل النوع البشرى ! ولم تكن تلك « الحيرة » سوى مجرد
صدمة ميتافيزيقية شعر بها هؤلاء العلماء لأول مرة حيناً وجدوا أنفسهم بإزاء
مشكلة بشرية هائلة هيئات لهم وحده أن يتكفل بحلها . والمُشَاهَدَة عادةً أنه
لا بد لكل اكتشاف على جديد من أن يَضَع توازن الحضارة موضع السؤال ،
فنتأثر للمشكلة الميتافيزيقية من جديد ، إذ يصبح على الإنسانية أن تعيد تنظيم قيمها

Cf. J. G. Brennan : • The Meaning of Philosophy • (١)
Harper, New-York, 1953, pp. 213—215.

وأن تراجع الحكم على معاييرها . وهذا ما حدث مثلاً في مجال العلم الحديث حيثما ظهرت الهندسات اللا إقليدية ، والفزياء القرية ، ونظريات التقيج الصناعي ... إلخ . فاليتافيزيقي إنما هو ذلك الإنسان الذي تتجه نَفْوَه كل الأنظار في البعطات الكرجة من التاريخ ، وكأن البشرية تَلْتَمِسُ عنده التفسير الصحيح لما يجري تحت أعينها من مشاهد لم تعد تملك من أمرها شيئاً ! وهكذا استدار الجميع نحو الفيلسوف لكي يستطلعوه الرأي بخصوص نظريات لافوازييه ، وريمان Riemann ، ودارون ، وأينشتين ، وكأن الفيلسوف هو الرجل الذي يملك جواباً لكل شيء ، أو كأنما لا بد للفيلسوف من أن يبدأ بكل حركة علمية قبل حدوثها ، فيعدّ لكل أمرٍ عدته ١ .

حقاً ! إننا كثيراً ما نسخر من الميتافيزيقا ، وننددُ على الميتافيزيقيين ، ونزري بالذاهب الميتافيزيقي ، ولكننا نعلم مع ذلك أن الميتافيزيقي إنما هو ذلك الرجل الذي يملك القدرة على تحرير حق الشخص البشري في وجه شق المحاولات التي يراد من ورائها النزول بالذات إلى مستوى للوضع . فليسيت الميتافيزيقا مجرد تأملات فلسفية عقيمة قيمها على صرح الفريزة أو الأسطورة أو الفن أو العلم ، بل هي قد أصيل لشق القيم من أجل العمل على تنظيمها جميعاً فيما بينها بالنظر إلى الوجود الإنساني نفسه . وإذا كان أهل التخصص لا يتلاقون فيما بينهم (لأن العالم يرفض شهادة الشاعر ، والشاعر يظهر سُخْطَه على العالم .. إلخ) ، فإن من شأن الميتافيزيقي أن يصل على تحقيق ضرب من التلاقى بين سائر اللعتين بأمر الإنسان ، واثماً دائماً أبداً من أن الحقيقة لا تنبثق من تجميع المعارف أو إضافتها بعضها لبعض ، وإنما هي تتحقق بفعل التكامل والتنظيم الذي تُراعى فيه الأبعاد الرئيسية للحياة البشرية . ومعنى هذا أن مهمة الفيلسوف إنما تنحصر في تزويدنا بتفسير متكامل للوجود الإنساني ، حتى يتحقق ضرب من التوافق

بين شتى التفسيرات الجزئية أو القراءات الخاصة التي يقدمها لنا كل متخصص في دائرة اختصاصه عن الوجود ككل أو العالم البشرى في مجلته . ولكن ما دامت القيم ليست بالوقائع التي يمكن الحصول عليها أو انتزاعها من صميم الأشياء ، فلن يستطيع الإنسان أن يقنع بالتفسير الملقى للوجود ، أو أن يطعن إلى قراءة الوضعية للمتطرفة لنصوص الطبيعة ١ وهكذا نجد أن الإنسان لا يمكن أن يستغنى عن المتناقضات المهمة إلا إذا استطاع يوما أن يتصرف عن الاهتمام بالقيم ، وأن يتحول نهائياً عن الانشغال بالمشكلة البشرية فيها .

والواقع أن العالم وَحْدَهُ لا يمثل الإنسان ، والشاعر وحده لا يعكس حق التكلم باسم الوجود البشرى ، ورجل الدين وحده لا يستطيع أن يزعم أنه قد احتكر المصير الإنساني ، وأهل الصناعة أو التخطيط الاقتصادي لا يستطيعون أن يدّخوا أنهم هم وحدهم الذين يملكون حق تحديد مستقبل البشرية ، وإنما لابد من أن يُضاف إلى كل هؤلاء ذلك « الإنسان الكلي » الذي يرفض دائماً أبداً أن يُسقطَ من حسابه أو أن يلغى من اعتباره أية إمكانية (مهما كانت تافهة أو ضئيلة) من إمكانيات التجربة البشرية ... أما هذا « الإنسان الكلي » الذي تخصص في عدم التخصص ، فهو الفيلسوف المتناقض الذي يبحث عن « الكل » ، وينشد « الوحدة » ، ويتطلب « التكامل » .. إلخ . ونحن نعلم أن الغالبية العظمى من الناس ليسوا بعلماء أو شعراء أو فنانين أو مهندسين أو رجال دين ، وإنما هم بشرٌ عاديون يهتُمُّون أن يكونوا لأنفسهم نظرة صادقة عن الإنسان ، وحكاماً صحيحاً على القيم ، فليس من شأن الفلاسفة أن تتخاطب قوماً بينهم ، أو طائفة خاصة من أهل التخصص ، بل لابد لما من أن تتخاطب الإنسان العادي ، على نحو ما كان يفعل سقراط قديماً حينما كان يتحدث العامة من الناس في الشوارع والطرقات ١ وقد يستطيع الإنسان العادي أن يستغنى

عن المعارف العلمية ، لأنها معارف خاصة جزئية تستلزم ضرباً من التخصص ولا ترتبط بمصير الإنسان من حيث هو إنسان ، ولكنه لن يستطيع أن يستغنى عن المعارف الفلسفية ، لأنها معارف كلية عامة لا تستلزم أى ضرب من التخصص بل ترتبط بمصيره الشخصى من حيث هو إنسان . و « الإنسان » الذى يتحدث عنه الفيلسوف ليس إنسان العالم الطبيعى ، أو للزورخ ، أو عالم النفس ، أو الطيب ، بل هو الإنسان التكاملى الذى لا يَصِفُهُ أى واحدٍ من هؤلاء ، لأنه فيما وراء الطبيعة والتاريخ والسلوك التجريبي والجهاز الموضى . . الخ . وهكذا نَحْنُ إلى القول بأن ثمة « فلسفة » ، لأن هناك حاجة إلى قيام دراسة شاملة تمتد فيما وراء سائر العلوم الجزئية والدراسات الخاصة ، لكى تضطلع بمهمة تحقيق الوحدة والترابط والتكامل فيما بينها جميعاً ، فتعيد النظر إلى سائر المانى ، وتَحْكُمُ فيما بينها بالاستناد إلى الشخص البشرى نفسه .^(١)

Cf. G. Gasdorp : « Traité de Métaphysique » Colin, Paris, (١)
1956. pp. 98-101.

الفصل السادس

بين الفلسفة والأدب

٤١ — إذا صحَّ ما يقوله البعض من أن الفلسفة وليدة العقل والخيال معاً ، وأنه لا بد للميتافيزيقى من أن يُدْخَلَ في حسابه خبرات الشعراء والفنانين ، فإنه قد لا يكون علينا من حرج إذا نحن قربنا الفلسفة من الأدب . ولو أننا أخذنا بالمعبرة للأثورة التي تقول : « العلم نحن ، ونحن أنا » ، لجاز لنا أن نقول إن الفلسفة أقرب إلى الفن منها إلى العلم . وآية ذلك أن تقدم العلم يمتد دائماً على طول خط مستقيم ، إذ تنضاف المعارف الجديدة إلى جملة المعارف المحصلة ، بينما تستبعد التصورات القديمة التي لم تعد تتفق مع ما اسعجد من كشف علمية ، في حين أن الأعمال الفنية الحديثة لا تستلزم بالضرورة استبعاد غيرها من الأعمال الفنية السابقة ، لأن لكل طراز قيمته ، كما أن لكل عصر فني دلالة . وأما الإنتاج الفلسفي ، فإنه يحتل مركزاً وسطاً بين الإنتاج العلمي من جهة ، والإنتاج الفني من جهة أخرى : لأنه وإن لم يكن هناك إلا حقيقة واحدة (نظرياً على الأقل) ، إلا أن الحلول الفلسفية لا تنقد قيمتها ، بل تظل محتفظة بشيء من ذلك « المجد الخالد » الذي تتصف به روائع الفن^(١) . ومن هنا فقد يصح أن نقول إن في الفلسفة من « الطابع الدائى » ما يَدْنُو بها من الفن ، خصوصاً . وأنه ليس في وسعنا أن نتصور فلسفة بدون فلاسفة ، بينما قد يكون في وسعنا أن نتصور علماً بدون علماء !

K. Mannheim : «Essays on the Sociology of Knowledge», (١)
Kegan Paul & Routledge, London, 1952. p. 10.

ولكن ، ألا تَذَقُّص من قَدَر الفلسفة حيناً نمزج بينها وبين الفن ؟ ألم يجد بعض خبصوم الفلسفة من ملحن يوجهونه نحو الميتافيزيقا سوى قولهم بأنها ضرب من الشعر ؟ ألم يذهب بعض دعاة الوضعية للنطقية إلى أن الفلاسفة شعراء صُلُوا سبيلهم ، أو موسيقيون حَدِّثُوا كل موهبة موسيقية ؟ ألم يقل أحد الفلاسفة المعاصرين إن الميتافيزيقى يخلط العلم بالفن ، فيقدم لنا إنتاجاً جديداً لا هو بالعلم ، ولا هو بالأدب ؟ إذن ، فكيف يَحِقُّ لنا أن نتحدث عن صلة الفلسفة بالأدب ، فى حين أن كل القرائن تدلُّنا على أن ثمة فارقاً كبيراً بين الإنتاج الفلسفى والإنتاج الفنى^(١) ؟

... الحق أن أشد الفلاسفة تَشَبُّهاً للأدب لابد من أن يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأن ثمة هُوَّةً كبرى تفصل العمل الفلسفى عن العمل الأدبى : فإن الغرض من العمل الفنى هو لإرضاء حَسَّاسية القارىء وإشباع ذوقه الفنى ، بينما الغرض من العمل الفلسفى هو البحث عن الحقيقة ، والعمل على الاهتداء إلى المعرفة . ومن هنا فقد تستطیع ضروب الإنتاج الشعرى أن تعيش جَنْباً إلى جنب ، لأن فى وسع القارىء أن يَسْتَوْعِبَ أشد النزعات الفنية تبايناً ، فى حين أن أى مذهب فلسفى يظهر إلى عالم الوجود ، لابد من أن يَتَّجِهَ أولاً وقبل كل شئ نحو القضاء على ماعناه من مذاهب ، مثله كمثل سلطان مستبد لا يكاد يتولى مقاليد الحكم حتى يقضى على خصوصيته ! ولعل هذا هو ماعناه الفيلسوف الألمانى للشهور شوبنهاور حيناً قال : إن الإنتاج الشعرى لا يتطلب منا سوى أن نتدمج مع صاحبه ، لكنى نتذوق فنه ونصحبوب معه (ولو إلى حين) ، بينما يرى الإنتاج الفلسفى إلى قلب أسلوبنا فى التفكير رأساً على عقب ، وكأنما هو يتطلب منا أن نمد شتى الفلسفات التى وجدت من قبله مجرداً كاذباً وأوهام ، لكنى نبداً

R. Carnap : « La Science et la Métaphysique », Hermann, (١)
Paris, 1934., p. 44.

من جديد معه ، محاولين أن نستكشف الوجود في ضوء ما يقدم لنا من معارف جديدة ! ويستطرد شوبنهاور في تمييزه بين الفيلسوف والشاعر فيقول : إن ما يرمى إليه الشاعر من وراء إنتاجه الفني هو إعافنا بمجموعة من الصور العقلية التي تصور لنا أشكالاً من الحياة ، ونماذج مختلفة من المواقف البشرية ، وأغلاً متنوعة من السمات الشخصية ، وإن كان في وسع كل منا من بعد أن يفسر تلك الصور الفنية وفقاً لما يجتمع به من مقدرة ذهنية خاصة .

في استطاعة الشاعر إذن أن يُشَبِّعَ أناساً مختلفي الميالات إلى حد بعيد ، بدليل أن الإنتاج الشعري يَرَوِّدُ الماقل والمجنون على السواء ! وأما الفيلسوف فإنه لا يصور لنا الحياة على هذا النحو ، بل هو يعرض علينا أفكاراً مكتملة واضحة المعالم ، استطاع بقدرته العقلية النفاذه أن ينزعها من صميم الحياة ، ثم هو يتطلب من قارئه أن يمضي معه في التفكير إلى الحد الذي وصل إليه ؛ فليس بدعاً أن يظل جمهوره بالضرورة محدوداً إلى أقصى درجة . والواقع أن الشاعر أشبه ما يكون بالرجل الذي يقدم لنا مجموعة من الأزهار ، في حين أن الفيلسوف أشبه ما يكون بالرجل الذي يضع بين أيدينا خلاصة رحيق تلك الأزهار^(١) .

٤٢ — بيد أننا لو رجعنا إلى تاريخ الفلسفة ، لتحققنا من أن الصلة قد كانت وثيقة جداً في الفلسفة اليونانية القديمة بين الفلسفة والأدب ، أو بين الميثافيزيقا والشعر . ولعل من هذا القبيل مثلاً ما رواه بعض مؤرخي الفلسفة عن السوفسطائيين من أنهم كانوا يستشهدون بهوميروس ، ويلتمسون في أشعاره تأكيداً لمذهبهم في التنفير الدائم للأشياء . ولم يكن الفلاسفة الماتيون عليهم بأقل اهتماماً منهم .

(١) A Schopenhauer: « Philosophie et Science de la Nature ». trad. franç. A. Dietrich, Paris, Alcan, 1911, pp. 132—138.

بالشعر ، فقد كان معظم الفلاسفة الطبيعيين الأولين شعراء أو أنصاف شعراء . ونحن نعرف كيف أن انكسمندرس قد صاغ معظم آرائه الفلسفية في عبارات شبه شعرية ، كما أننا نعرف أيضاً كيف أن برمنيس زعيم المدرسة الإبلية قد نظم قصيدة طويلة رائعة أودّعها خلاصة تفكيره الميتافيزيقي . حقا إن فيلسوفاً مثل أفلاطون قد حل بشدة على هزود وهوميروس ، ولكن من المؤكد مع ذلك أن أفلاطون هو الذي مزج الشعر بالفلسفة إلى أعلى درجة ، فضلاً عن أن الأفلاطونية هي التي سمحت للكثير من الشعراء — خلال العصور التاريخية المتعاقبة — بأن يبدلوا منفذاً إلى الميتافيزيقا . وأما في العصور الوسطى ، فإننا نجد لدى فلاسفة الإسلام اهتماماً كبيراً بالتعبير عن أعمق المعاني الفلسفية في أساليب شعرية أو صياغات رمزية . . . إلخ . ولعل من هذا القبيل مثلاً ما فعله ابن سينا حينما صاغ في قصيدة مشهورة ، مذهبَه الفلسفي في خلود النفس ، وهي القصيدة التي يقول في مطلعها :

خِطَّتْ عَلَيْكَ مِنَ الْحُلِّ الْأَرْضِ وَرَقَاهُ ذَاتُ تَمَسَّرُزٍ وَتَمَنَّرُ

ومن هذا القبيل أيضاً ما فعله الفيلسوف الأندلسي الشهير ابن طفيل في روايته « حيّ بن يقظان » حيث نراه يصطنع الطريقة الرمزية للتعبير عن أسامي المعاني الميتافيزيقية . كذلك وجدّ بين مفكرى الإسلام فلاسفة أدباء كأبي حيان التوحيدي الذي وصفه ياقوت في « معجم الأدباء » بأنه « فيلسوف الأدباء ، وأديب الفلاسفة » ، وهو مفكر ممتاز « مزج الأدب بالحكمة ، والتصوف بالفلسفة ، فولّد من هذا المزيج هذعياً خاصاً لم يشبّه إليه » . وأما في العصور الحديثة : فقد كان ديكارت نفسه أول من نفذ بالفلسفة إلى عالم الأدب ، إذ انصرف عن كتابة الفلسفة باللغة اللاتينية للدرسية ، مستعملاً في بعض مؤلفاته لغة أخرى يفهمها عامة الشعب ، ألا وهي اللغة الفرنسية . ومنذ ذلك الحين ، أخذت الفلسفة تنزل

إلى الميدان الأدبي ، ولم يمتد الفلاسفة مجرد أساتذة مَدْرَسِيَّين ، بل صاروا يحرصون على صياغة مؤلفاتهم بصورة فنية . وهكذا ظهرت في عالم التأليف الفلسفي كتب عديدة تقوم على الصياغة الأدبية ، أو الابتكار الفني ، قدم لنا كيركجارد مذكرات شخصية ، ووضع لنا نيتشه وجيو وأونامونو Unamuno أشعاراً فلسفية ، وأصبح كثير من الفلاسفة للماصرين مثل جبريل مارسيل ، وجان بول سارتر ، وأليير كامي ، وسيمون دى بوفوار وغيرهم يعدون إلى التعبير عن أفكارهم الفلسفية من خلال اللواتف المسرحية وللشاهد الروائية والأفلام السينمائية ... إلخ .

ومع ذلك ، فإننا نلاحظ أن برجسون ، ذلك المفكر للمتناز الذي وجد في الرواية والأعمال الفنية (بل والإنظار الصوفية أيضاً) مصادر قيمة من شأنها أن تقوى ما لدى الفيلسوف من حدس ، فضلاً عن أنه هو نفسه كان واحداً من خيرة الكتاب المحدثين في الفلسفة ؛ يقول إن هذا الفيلسوف الكبير لم يحاول يوماً أن يقدم لنا إنتاجاً أدبياً . وربما كان عذر برجسون في ذلك أنه لم يكن يعصور أن يكون في وسع المؤلفات الأدبية التي تستمد كل قيمتها مما تنصف به من جمال فني ، أن تظل محفظة مع ذلك بشيء من تلك « الكلية » L'universalité التي هي أخص خصائص الفلسفة . ولكن هذا لم يمنع الأدباء أنفسهم من أن يقدموا لنا أعمالاً فنية ذات صبغة فلسفية ، فكان أن حظى كل من فاليري Valéry ، وأندريه جيد Gide ، ومارسل بروست Proust ، وريلكه Rilke وشارل مورجان Morgan وغيرهم بتقدير الفلاسفة واهتمام مؤرخي الفلسفة ، حتى قد أصبحنا نجد في اللصنفات الفلسفية نفسها إشارات عديدة إلى بعض النماذج الفلسفية من تفكير هؤلاء الأدباء . وهذا هو الفيلسوف الإنجليزي الكبير هوبتند ينص صراحة على ضرورة الالتجاء إلى الشعراء (من حين إلى آخر) من أجل التعبير عن بعض الماني الفلسفية العميقة ، فراه

يقول بصريح العبارة « إن مجرد خلود الشعراء نحو الهليل للادى القاطع على أنهم يهرون عن حدس إنسانى عميق ، استطاعت الإنسانية بمقتضاه أن تنفذ إلى ما فى الواقعة الفردية من طابع كلى شامل » . فلم يجد هوائيد أى حرج فى أن يُوسِّبَ بخبرات شعراء من أمثال شلى أو وردزورث من أجل تسكلة ما فى الخبرة العلمية من نقص ، ولم يتردد هيدجر فى أن يشغل نفسه بدراسة شعر هيلدرن Hoelderlin من أجل الكشف عما ينطوى عليه من دلالة ميتافيزيقية ، ولم يشأ مبولوبوتى أن يكلم عنا تأثره بسيزان Cézanne ، فراح يتأمل تجربته الفنية لكن يزعج لنا القباب عن سرها الفلسفى ، ولم يغب عن ذهن ألبير كامى Camus ما هناك من صلة وثيقة بين تأملاته الفلسفية وخبرات بعض الشعراء والروائيين ، فراح يحدثنا عن بعض شخصيات دوستوفسكى وكافكا Kafka وغيرهم . . . الخ .

٤٣ - والواقع أننا لو رجعنا إلى تاريخ التفكير الفلسفى فى بلد كفرنسا مثلاً ، لوجدنا إن القرابة كانت وثيقة دائماً أبداً بين الفلسفة والأدب ، فمن الناحية الشكلية ، نلاحظ أن الحوار ، والسرحة ، والرواية ، والشعر ، وللقال على وجه الخصوص ، كثيراً ما كانت هى وسيلة التعبير المفضلة فى عرض الآراء الفلسفية عند المفكرين الفرنسيين . بل إننا حتى لو نظرنا إلى بعض الأدباء الفرنسيين من أمثال بلزاك ، أو فكتور هيجو ، أو بول فاليرى ، فإننا لا نملك سوى أن نترف لم بمقدرة فلسفية كبرى تقصُر دُونَهَا بعض أفكار الفلاسفة أنفسهم . ولكن على حين أن الأدب هو الذى كان يحتل الميدان الفلسفى منذ نحو خمسة وعشرين عاماً فى فرنسا ، حتى لقد كان الفلاسفة يحاولون التلمُّس من سطوة الأدب ، والتردد على هذا الاحتلال الأدبى ، ملاحظ اليوم أن الحال قد صار على خلاف ذلك تماماً ، إذ أصبحت الفلسفة هى التى تحتل الميدان الأدبى ،

حتى لقد أصبحت صيحات الأدباء تتعالى معلنة احتجاج أصحابها على تغفل الفلسفة على الأدب واقتحامها لميدانه ! وربما كان السر في جَوْرِ الفلسفة على الأدب في بلد كفرنسا هو اتساع الجمهور الفلسفي بشكل لم يسبق له نظير : فقد أصبحت الفلسفة عند الفرنسيين (خصوصاً على أعقاب الحرب الأخيرة) شغلا شاغلا لشيئ طبقات المجتمع ، ومن ثم فقد تمددت المجالات الفلسفية ، وكثرت الندوات الأكاديمية والفكرية ، ولم تمد الفلسفة مجرد دراسة خاصة يضطلع بها قوم من التخصصيين ، بل أصبحت حديث الناس في الطرقات والمقاهي والحواريات ! ولكن قد يكون من السذاجة أن نتوهم أن حاجات الجمهور هي التي خلقت هناك هذا النوع الجديد من الأدب الفلسفي أو الفلسفة الأدبية ، وإنما يجب أن نلاحظ أن القوق العام يظل بمثابة ظاهرة مختلطة غير محدّدة المعالم إلى أن يجيء الكتاب أنفسهم فيحدّدونه ، إن لم نقل بأنهم هم الذين يستحدّثونه إلى حد ما^(١).

بيد أننا قد لا نجانب اللصواب إذا قلنا إن السر في تقرب الفلسفة من الأدب في عصرنا الحاضر ، إنما هو على وجه التحديد اهتمام الفلاسفة بالعودة إلى الإنسان ، وحرصهم على الرجوع إلى التجربة البشرية الحية بما فيها من عمق وواقعية وثراء . فلم يمتدّ « الإنسان » في نظر الفلاسفة للمعاصرين حقيقة مركبة تنقسم إلى « إنسان عارف » ، و « إنسان صانع » ، و « إنسان متدين » ، و « إنسان اقتصادي » ، ... بل أصبح الإنسان في نظرم نسيجاً بشرياً لا يقبل التجزئة ، لا مجرد مركب (أو صياغة) تتألف من كل تلك الوجوه المعقدة من وجوه النظر . وبعد أن كان ما يهتمُّه الفلسفة في الإنسان حتى نهاية القرن التاسع عشر إنما هو

Cf. E. Bréhier : « Transformation de La Philosophie » (١)
Française, Paris, Flammarion, 190-192.

وظائفه ، بما فيها وظائف المعرفة ، والوظيفة السياسية ، والوظيفة الأخلاقية ، أعنى كل ما يمكن أن يكون موضوعاً لقاعدة عامة كلية ، أصبح الإنسان بلحمه ودمه هو موضوع اهتمام الفلاسفة في القرن العشرين . وبعد أن كانت مسائل المصير الشخصي ، والقلق أمام الموت ، والملاقات الشخصية مع الآخرين ، وما إلى ذلك من موضوعات إنسانية ترتبط بالآلام الفرد وآماله ، مجرد مسائل يتركها الفيلسوف عن طيب خاطر لرجل الدين أو للمصلح الأخلاقى ، أصبحت نجد لدى الفلاسفة المعاصرين أحداثٍ مسببة عن بطلان العالم وقصص الوجود للبشرى وفناء الحياة الإنسانية وإخفاق الوجود لذاته ، كما هو الحال مثلاً لدى سارتر في كتابه المشهور « الوجود والعدم » . ومن هنا فإنه لم يكن من المستغرب أن تتلاقى الفلسفة مع الأدب ، ما دام الموضوع الرئيسى للأدب بصفة عامة ، والرواية بصفة خاصة ، إنما هو الإنسان . غير أن الأدب المعاصر لم يمتدِّ يقف من الإنسان موقفاً موضوعياً على نحو ما كان يفعل فلوير ، أو موقفاً تهكمياً ساخراً على نحو ما كان يفعل أناتول فرانس ، كما أنه لم يعد يهتم بأن يقدم لنا عن الإنسان دراسات اجتماعية طويلة الباع على نحو ما كان يفعل بلزاك أو إميل زولا ، بل هو قد أصبح يقدم لنا عن الإنسان صورة واقعية ملموسة ، تُصوِّره لنا في إطاره الاجتماعى للْبِتْدَلِ ، أو تصفه لنا في جوه العائلى اليوى ، فتكشف لنا عن عمق أهوائه ورذائله وشقى مظاهر قصصه ؛ وتجرده من وظائفه الاجتماعية لكي تضعه وجهاً لوجه أمامنا على نحو ما هو فى صميم علاقاته بذاته ، والطبيعة ، والآخرين . ولعل هذا هو ما أرادت سيمون دى بوفوار أن تُعبِّر عنه حينما كتبت تقول : « إن لسكل تجربة إنسانية بُدْأ سيكولوجياً خاصاً . ولكن على حين نجد أن الباحث النظرى يستخلص تلك اللامنى محاولاً دائماً أن يُكوِّن منها مركباً عقلياً مجرداً ، نرى أن الروائى يُعبِّر عنها تسييراً حياً بأن يضمها

في سياقاتها الفردى الواقعية . وإذا كان بروست مثلاً يبدو عملاً سقياً باعتباره تلميذاً لـ Ribot ، حتى أننا نكاد نَجْزِمُ بأنه لا يأتي بمجديد على الإطلاق ، فإنه بوصفه روائياً أصيلاً يكشف لنا عن حقائق جديدة لم يستطيع أى باحث نظري في عصره أن يشير ضمناً أو صراحة إلى أى معادل مجرد لها^(١) .

٤٤ — غير أن بربيه يعود فيقول إنه يحلر بنا ألا نغمض في التقريب بين الفلسفة والأدب إلى نهاية الشوط ، إذ أن من المؤكد أن الشيء الرئيسى في الأدب (على العكس من الفلسفة) إنما هو الفن ، ما دمنا نفشد فيه النعمة لا الحقيقة ، وتتوخى اللذة الفنية لا التلليم العقلى . فالأديب إنما يهدم لنا عملاً فنياً نرتاح إليه ونستمتع به ونستغرق فيه ؛ وهو إذا حاول أن يحشد في عمله القوى أدلة عقلية أو براهين فلسفية أو مذهبية مجرداً ، فإنه قد يفسد عندئذ كل ما في عمله الفني من ذوق أدبى . ومعنى هذا أنه ليس أسعد للعمل الفني ، موسيقياً كان أم أدبياً . أم تشكيمياً ، من أن يضد صورة قضية يظهر صاحبها بظهور الباحث الذى يسعى جاهداً فى سبيل الحصول على أدلة أو براهين لتأييد مذهب ! فضلاً عن ذلك فإنه قد يكون من خطإ الرأى أن تقارن حق الفكرة لدى الأديب بعمقها لدى الفيلسوف : فإن عبقرية بلزك لا تقارن بعبقرية أوجست كونت ، كما أنه لا وجه للموازنة بين حق بتهوفن وحق هيجل . حقاً إن ثمة أعمالاً أدبية نجد فيها أن الروائى قد استحال إلى مفكر ديكارتى ، كما أن ثمة أعمالاً فلسفية نجد فيها أن المفكر الديكارتى قد استحال إلى روائى ، ولكن من المؤكد أن مثل هذه الأعمال إنما هى الدليل القاطع على أن عصرنا الحاضر لا يخلو مع الأسف من ذوق ردى ، وفهم سيئ ، وميل إلى الخلط ؛ وأما القرابة الحقيقية

Simone de Beauvoir : « L' Existentialisme et la Sagesse » (١)
des Nations», Paris, Nagel, 1948, p. 114.

التي تجمع بين الفلسفة والأدب فهي تلك التي تتمثل في اهتمام كل من الفيلسوف والأديب بمصير الإنسان ، ومواقفه البشرية ، وقيمه الأخلاقية ، وصراعه ضد شتى القوى اللاإنسانية . . . إلخ . ولا غرو ، فإن الإنسان لم يمدّ اليوم في نظر الفيلسوف المعاصر نهاية أو خاتمة ، وكأنما هو تاج الخليقة ورأس الوجودات الحية جميعاً ، بل أصبح مجرد بداية أو قدرة على اللبادة Initiative ، وبالتالي فإن النظرة البيولوجية لم تمتد كافية من أجل فهم حقيقة الإنسان . فلم يعد الفيلسوف يمتدّبر الإنسان بمثابة الحلقة الأخيرة في سلسلة التطور الحيواني ، كما كان يفعل أرسطو قديماً وأنصار مذهب التطور حديثاً ، ولم يعد أحد يفسر لنا اليوم الإنسان المتمدّن بالاستناد إلى الإنسان البدائي ، بل أصبح الرجل العاقر نفسه يفهم أن الروائي أقدر على تعريفنا بالإنسان من العالم البيولوجي ، وأن المخلوق البشري ليس بمثابة خاتمة أو نهاية ، وإنما هو (على نحو ما يبدو لنفسه بشكل مباشر) مقدمة أو بداية .

وأما إذا اعترض البعض على تزيينا للفلسفة من الأدب ، بدعوى أن الفيلسوف لا بد من أن يظل أسيراً لمذهب واحد بعينه هو مذهبه ، في حين أن الأديب ليس ملزماً بأن يبتقى حبيس أي عمل فني يبدعه ، كان ردنا على ذلك أن القول بوجود فن منفصل عن صاحبه هو في صميمه قول مردود . فليس بصحيح ما يقولونه من أن الفيلسوف تابع داخل مذهبه ، في حين أن الفنان مائل أمام عمله الفني ، بل الصحيح أن كلا من الفيلسوف والفنان على صلة وثيقة بفلسفته أو فنه . وإذا كان من الحق أن أي فيلسوف لا يمكن أن يصنع أكثر من مذهب واحد ، فإن من الحق أيضاً أن أي فنان لا يبر في المادة إلا عن شيء واحد ، ولكن على أنحاء عديدة أو بصور مختلفة . . . ومضى هذا أن مثل الفنان كمثل الفسكّر ، من حيث إن كلاهما يربط بإنتاجه ، ويلتزم به ،

ويصق فيه ، ويتجدد من خلاله . وكثيراً ما يحىء العمل الفني بمثابة تركيب أو بناء ، فيكون عمل الفنان عبارة عن إنتاج هائل ضخم تعود حقيقة فنية واحدة . وإذا كان بعض عطاء الفنانين قد يبدون لنا أحياناً مملين ، فما ذلك إلا لأن لديهم فكرة واحدة يكررونها برتابة في كل أعمالهم الفنية . وإن فإن الثقة ليست ببسيطة إلى الحد الذي يتصوره البعض ، بين الفلسفة والفن ، أو بين التفكير الفلسفي والإنتاج الأدبي . وآية ذلك أنه لم يعد في وسعنا اليوم أن نفصل آية فلسفة عن صاحبها ، بعكس ما كان يفعل الأقدمون حينما كانوا ينسبون إلى فلسفة كل فيلسوف طابعاً كلياً يحملها مستقلة عن فردية صاحبها . وهذا كتاب « الأخلاق » لاسينيوزا قد يبدو لنا في الظاهر مؤلفاً لا شخصياً وكأنما هو لا يحمل أى أثر من آثار شخصية صاحبه ، ولكننا لو أنعمنا النظر إليه في بعض جوانبه ، لتعقنا من أنه لا يخرج عن كونه اعترافاً فلسفياً منظماً مسهباً . فالتفكير الجرد لا بد من أن يرتد في خاتمة المطاف إلى القاعدة المحسوسة التي قام عليها ، والفيلسوف العقل قد لا يتحدثنا عن نفسه ، أو قد لا يروى لنا تاريخ حياته ، ولكن نظراته إلى الكون لا بد من أن تنقل إلينا صورة صادقة لشخصيته ، وطرأه السيكولوجي ، وأسلوب حياته . وهكذا الحال بالنسبة إلى كبار الروائيين ، فإنهم لا يقدمون لنا قضايا يبرهنون عليها ، أو موضوعات يحاولون التدليل على صحتها ، وإنما هم يحاولون أن يضعوا بين أيدينا أحداثاً إنسانية تتطوى على معان فلسفية ، وكأنما هم مضطرون بحكم طبيعة إنتاجهم الفني نفسه إلى أن يقدموا لنا نظرات خاصة إلى الوجود . ومن هنا فقد كان بلاك وستندال ودوستويفسكي وبروست ومالرو وكافسكا وغيرهم روائيين فلاسفة ، وإن كانت فلسفاتهم قد بقيت مطوية خلال مجموعة من المواقف البشرية التي

عاشتها شخصياتهم الروائية الخالدة^(١). ثم جاء سارتر فلم يشأ لشخصياته الروائية أن تظل بمثابة مخلوقات سلبية يدرسها النقاد ويحللون سماتها ويفسرون تصرفاتها، بل قدم لنا روايات فلسفية تضطلع فيها الشخصيات الروائية نفسها بمهمة تفسير المعنى التصوري *Signification conceptuelle* التي تحملها. فالشخصيات الروائية عند سارتر تقول هي نفسها كل ما يراد لها أن تقوله، وكل ما يمكن أن يقوله عنها الآخرون ! ومعنى هذا أنها لم تعد بمثابة موضوعات دراسة ينثرها الروائي هنا وهناك، وإنما هي قد أصبحت بمثابة شخصيات واعية تفهم ذاتها وتنفذ سلوكها وتعلق على تصرفاتها. وهكذا قد يكون في وسعنا أن نقول إن الرواية الفلسفية لم تعد تنتظر من النقاد أن يهرفوا على شخصياتها أو أن يدرجوها تحت بعض الأنماط الشخصية العامة، بل هي قد أصبحت تقوم بهذه المهمة لحسابها الخاص، دون أن تنتظر من أى ناقد فنى أن يحىء فيتأولها أو يفسرها أو يضطلع بشرحها !

٤٥ — وهنا يعود الفلاسفة التقليديون إلى الاعتراض على هذا الخلط السارترى بين الفلسفة والأدب، أو بين الميتافيزيقا والرواية، فيقولون إن سارتر يقدم لنا عملاً لا هو بالفلسفة ولا هو بالأدب ! وحجة هؤلاء أن في نقاذ الروح الأدبية إلى التفكير الفلسفى انهياراً للفلسفة نفسها : لأن الفكر الذى يلجئ إلى الرمز والتشبيه والخيال هو فكر غامض لم يستطع بعد أن يستبين ذاته، ولأن الرمز لا يخرج عن كونه قناعاً يرتديه المذهب الغامض الذى لم ينبجج بعد في التعبير عن نفسه بأسلوب واضح صريح ! ولكننا لو عدنا إلى تاريخ الفلسفة نستنتج الرأى بخصوص هذه الدعوى لأقنينا أن الفلسفة منذ عهد أفلاطون

(١) Albert Camus : «Le Mythe de Sisyphe», Paris, Gallimard, 1942, (Philosophie et Roman), pp. 133—138.

حقى يومنا هذا ، لم تستطع يوما أن تستغنى عن الخيال ، أو أن تضلّ نهائيا عن
الشعر ، لأن حكام البشرية قد فطنوا من قديم الزمان إلى أن الحقيقة قلما تتجلى
سافرة بيّنة ، وإنما هى كثيراً ما تتخفى وراء الأساطير والخرافات والرموز
والأفانيس والحكم الشعبية . ومن هنا قد ذهب البعض إلى أنه مهما حاول
الفيلسوف أن يحكم عقله فى كل شيء أو مهما خيل إليه أن فلسفته هى نظر عقلى
خالص ، بل مهما أراد أن يجعل من فلسفته علماً دقيقاً محكماً ، فإنه لابد من أن
يحد نفسه عمولاً على أجنحة الخيال إلى عالم تختلط فيه الحقيقة بالشعر ، ويترج فيه
الواقع بالمثال وهل استطاع الإنسان — فيما يقول هؤلاء — أن يقبض يوماً على
الحقيقة بجمع يديه ، حتى يزعم لنفسه أنه قد اجتاز مرحلة الخيال ، أو أنه ليس
فى فلسفته سوى البدهة والوضوح والنظر العقلى الخالص ؟ .

بيد أن الوجوديين حينما يأخذون بهذه النظرة فى التقريب بين الأدب
والفلسفة ، فإنهم لا يريدون بذلك أن يضعوا الخيال على دائرة التفكير الفلسفى ،
وإنما هم يريدون أن يسمّروا عن شق « اللواقف اليتافيزيقية » التى يمتازها
الإنسان بالأسلوب الروائى الذى يتناسب مع ما للوجود البشرى من طابع
تاريخى درامى . حقاً إن ثمة فلاسفة يزددون أسلوب التعبير الروائى ، ولا يرون
موضعاً للزج بين الفلسفة والرواية ، ولكن هؤلاء — فيما تقول سيمون
دى بوفوار — إنما هم أولئك الفلاسفة الذين يفصلون الماهية عن الوجود ،
ويحتقرون « المظهر » بوصفه دون « الحقيقة المستترة » ! وأما إذا عرفنا أن
« المظهر » نفسه « حقيقة » ، وأن « الوجود » إنما هو حامل « الماهية » ،
وأنه لا سبيل إلى فصل الابدانة عن الوجه الباسم ، ومعنى الحدث عن الحدث
نفسه ، فهناك لابد لمياننا الفلسفى من أن يسبر عن نفسه من خلال اللُحْم
الحسية والبولارق المادية التى تنبث من العالم الأرضى نفسه . وتبعاً لذلك فإن

التفكير الوجودى لا يريد أن يسبر عن نفسه من خلال البحوث الفلسفية والدراسات القنومولوجية فحسب ، بل هو يلجئ أيضاً إلى الروايات والقصص والمسرحيات يلتمس فيها تمييزاً حياً خصباً عن شتى تجارب الإنسان الوجودية بوصفه « موجوداً ميتافيزيقياً » .^(١)

والواقع أن الوجودية في صميمها إن هي إلا جهد يراد به التوفيق بين الموضوعى والذاتى ، بين المطلق والنسبى ، بين اللازمى والتارىخى . . . إلخ . والوجودية أيضاً إنما تهدف إلى إدراك للماهية في صميم الوجود ، فليس بدعاً أن نراها ترحب بالرواية ، مادامت الرواية هي التي تسمح للفيلسوف بأن « يقف على الانبثاق الأصل للوجود في حقيقته الكاملة النوعية التاريخية » (على حد تمييز سيمون دى بوفوار) . ولا تنصهر مهمة الكاتب الروائى في استغلال بعض الحقائق السابقة المحصلة فلسفياً ، في دائرة العمل الأدبى ، وإنما تنصهر مهمته في الكشف عن « مظهر » معين من مظاهر التجربة الميتافيزيقية ، ألا وهو ذلك « المظهر » apparenee الذى لا سبيل إلى تبيينه على أى نحو آخر ، نظراً لِسَلَاةُ من طابع ذاتى ، جزئى ، درائى . وما دامت « الحقيقة » — فها يرى الوجوديون — لا تُدْرَكُ عن طريق العقل وحده ، فإن أى وصف عقلى لا يمكن أن يقدم لنا عن « الواقع » صورة صادقة مكافئة . ولهذا يحاول الوجوديون أن يَبْرُوا عن الواقع في شتى مظاهره ، على نحو ما ينكشف لهم من خلال تلك العلاقة الحية التي تربط الإنسان بالعالم ، وهي تلك العلاقة التي يقولون عنها إنها في صميمها فعل وعاطفة ، قبل أن تكون فكراً وتصوراً^(٢) .

(١) ذكرنا إبراهيم . مقدمة لترجمة العربية لمسرحية « جثة سرية » ، بلان بول سارتر حار النهر المصرية . ص ٧ (والترجمة للأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد) .

Simone de Beauvoir : « L'Existentialisme et la Sagesse » (٧)
des Nations», Nagel, 1949, pp. 119-120.

من هذا ترى أن الرواية roman لا في نظر الوجوديين ليست دخيلة على الفلسفة ، بل هي تعبير حي عن ذلك « البُعد الميتافيزيقي » الذي لا يمكن للوجود البشري إلا أن يتحرك عبره . وإذا كان من المستحيل أن تتصور رواية أرسطاليسية ، أو اسپينوزية ، أو لينتسية ، لأنه ليس للذاتية أو الزمانية أى موضع في مذهب أرسطو أو اسپينوزا أو لينتس ، فإنه ليس من الغريب أن تكون ثمة رواية سارترية ، مادامت وجودية سارتر هي في صميمها فلسفة تؤكد بكل قوة ما للتجربة من طابع ذاتي ، جزئي ، درامي ، تاريخي ، زمني . وحينما يستبعد بعض المحدثين « الرواية الفلسفية » ، فإنهم بذلك إنما يعبرون عن فهم خاطئ للفلسفة ، وكان الفلسفة في نظرم لا يمكن أن تكون إلا مذهبا مركبا مكتسلا مكتفيا بذاته . وأما إذا تصورنا الفلسفة على أنها مخاطرة روحية يحيا فيها الفكر ضروبا مختلفة من التجارب الوجودية ، فإننا لن نجد حرجا في أن نغير عن تلك المخاطرة بأسلوب روائي نكشف من خلاله مواقف الإنسان بإزاء العالم والآخرين . بل إننا حتى إذا رفضنا أن نسل بذلك « البُعد الميتافيزيقي » الذي ينكشف من خلاله قلق الإنسان ، وجزعه ، وتمرده ، وخوفه من اللوت ، وحينئذ إلى الوجود ، وتطشُّه للمطلق ، فإننا لن نستطيع أن ننكر أب لكل تجربة إنسانية (كما سبق لنا القول) « بُدأ سيكولوجيا » ممينا فقد لا ينجح في الكشف عنه إلا الفلاسوف للتمعق للتبصر . وينبأ نجد أن الباحث النظري يحاول أن ينتزع تلك اللامني بطريقة مجردة ، وأن يؤلف فيها ينها على نحو عقل محض ، نجد أن الروائي يحاول أن يعبر عنها تعبيراً حياً مُشخصاً ، بأن يضمها في سِتاقِها الفردى أو الجزئى أو الواقى . وتبعا لذلك فلن الوجوديين يُتلقون أهمية كبرى على « الرواية الميتافيزيقية » بوصفها كشافا عن الوجود بأسلوب حي مشخص لا نكاد نجد له نظيرا في أى أسلوب آخر من أساليب التعبير . وآية ذلك

أن المسرحية أو الرواية إنما تظهر لنا الإنسان والأحداث الإنسانية في علاقاتها بمجموع العالم ، فحينئذ لنا أن للوجود البشري كائن منذ البداية في العالم ، وأن وجوده إنما يقضى في داخل هذا الإطار الخارجى الذى يعيش فيه . وما كان الإنسان « موجوداً ميتافيزيقياً » إلا لأنه يضع نفسه دائماً ككل *dans sa totalité* بإزاء العالم نفسه ككل ، فيواجه العالم في كل لحظة ، ويركب عالمه انطلاقاً ابتداءً من بعض المواقف الوجودية الخاصة . وحينما يقول بعض الوجوديين إن لكل حدث إنسانى دلالة ميتافيزيقية ، فلههم يَمْنُونُ بذلك أن الإنسان يجد نفسه في كل حدث من الأحداث « ملتزماً » *engagé* بأسره ، في العالم بأسره . وهكذا يكتشف للره من خلال تجاربه الوجودية حضوره أمام العالم ، واستناده إلى ذاته وحدها ، ومقاومة القوت الأخرى له ، واختياره لنفسه بمقتضى حريته الخاصة . . . إلخ . ولا شك أن هذه الحقائق الميتافيزيقية التى تنكشف للإنسان مقترنةً بمواطف الألم واللذة والخوف والقلق والجزع والبهمة والرجاء والأمل (وما إلى ذلك) إنما هى جيمعاً مما تستطيع الرواية أن تمثّر عنه بأسلوب واقعى حتى قد لا تترقى إليه أعمق الدراسات الفلسفية أو البحوث الفنونولوجية . وهكذا يتخلّص الوجوديون إلى القول بأن مسرحية « جلسة سرية » قد تكون أقوى تمبيراً عن بعض آراء سارتر الفلسفية من كتابه « الوجود والعدم » ، كما أن روايته للسماة « بالفتيان » قد تكون أقرب إلى الفهم من كتابه « الضيف » ، وهم جرا . ولعل هذا هو ما حدا ببعض النقاد (من أمثال كامبل) إلى تقديم فلسفة سارتر على صورة عرض مستقى من رواياته وكتبه الفلسفية ممّا ، على اعتبار أننا هنا بإزاء « أدب فلسفى » ^(١) .

٤٦ - وأخيراً قد يحق لنا أن ننفق وقفة قصيرة عند رأى بعض الوضعيين

R. Campbell - J. P. Sartre, Une Littérature Philosophique (١)
'bique' Paris, Pierre Ardent, 3me édition, 1947.
(١١ - صفحة)

للناطقة الذين يأخذون على دعة الميتافيزيقا أنهم يمزجون الفلسفة بالثق ، فيقدمون لنا مذاهب خاوية ليست من الحقيقة في شيء ، في حيث أن مهمة الفلسفة أن تحلل المفاهيم العلمية تحليلا لنفويا منطقيا صارما . وهنا نجد أن الميتافيزيقا في رأى أصحاب هذا المذهب إن هي إلا عمل فنى لا أثر فيه لاستقراء الواقع ، بل دعائه الخيال ، ورائده التمييز عن المثال ! فالميتافيزيقيون ليسوا سوى شراء ضلوا سبيلهم ، وبالتالي فلهم لم يعودوا يقدمون لنا قصائد يعترفون بأنها من نسج خيالهم ، بل صاروا يضمنون بين أيدينا مذاهب منمقة تستر تحت رداء كاذب من الأدلة والبراهين العقلية ، دون أن تكون في صميمها سوى مجرد أمشاج من الخرافات والأساطير ! وحسبنا أن ندقق النظر في تلك المذاهب للميتافيزيقية ، حتى نتحقق من أنها لا تخرج عن كونها ملاحم شعرية يبرئ أصحابها عن إحساسهم بالوجود أو شعورهم بالحياة . ولكن الموسيقى (فيما يزعم كارناب) قد تكون أفقر من الفلسفة على أداء هذه الوظيفة ، لأن الموسيقى مجردة من كل عنصر موضوعي ، فهي تستطيع أن تبر عن إحساسنا بالحياة بوسائل أنقى وأظهر . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن الفيلسوف حين يضع مذهبا واحديا ، فإنه إنما يريد من وراء هذا المذهب الميتافيزيقي الخاص أن يبر عن إحساسه بما في الحياة من توافق أو انسجام ؛ ولكن من المؤكد أننا نجد في موسيقى موزار Mozart تمييزا أوضح وأعمق عن هذا الشعور نفسه . أما حينما يترجم الميتافيزيقي عن إحساسه بما في الوجود من صراع أو مجاهدة أو بطولة ، بأن يقدم لنا مذهباً ثنائياً ، فإنه عندئذ إنما يظهر لنا بشكل قاطع على أن موهبة بهوفن تنقصه ، فهو لا يملك من القدرة ما يستطيع معه أن يصل ويحول في الميدان المناسب ! وهكذا يقرر كارناب أن الميتافيزيقيين إن هم إلا موسيقيون عديموا كل موهبة موسيقية ولكنهم يعرضون عن هذا النقص بأن يصنعوا نحو مجال النظريات ،

من أجل إظهار براعتهم في الربط بين الأفكار والفاهيم ! فاليتألف من مخلوق
منصرف لا يستغل ذكائه في ميدانه الصحيح (ألا وهو العلم) ، فضلا عن أنه
لا يتوجه بمحاجته إلى التعبير وجهتها الطبيعية فيهصرف نحو الفن ، وإنما نراه يخلط
بين التزهيتين ، فيقدم لنا إنتاجا لا تستفيد منه المعرفة العلمية بشيء ، ولا يتطوّر
في الوقت نفسه إلا على تمبير ناقص مُشوّه من إحساننا بالحياة^(١)

يبد أن أصحاب هذا الرأي ينسون أو يتناسون أن الفلسفة ليست فنا ينشد
التصوير ، وإنما هي دراسة عقلية تبني للمعرفة . حقا إن لكل مذهب فلسفي
(كما لاحظ لالو وسورويو) تكوينه الإستطقي الذي يحمل منه سينفورتيّة
لها موضوعها وإيقاعها وانسجامها ووخزتها الزمانية ، ولكن هذه الصيغة الشكلية
التي تسم بطايتها كل مذهب فلسفي لا تُبرر الخلط بين العمل الفلسفي والعمل الفني .
وليس يرضى الفيلسوف أن يقال له إن مذهبه قطعة موسيقية رائعة أو ملحة
شعرية هائلة ، وإنما هو يريد دائما أن يقاس مذهبه بقياس الحق لا الجمال ،
وأن يحكم على فلسفته بما يبر الصدق والكذب ، لا بما يبر الحسن والقبح . فليس
في استطاعتنا إذن أن نُلحق الفلسفة بالفن ، اللهم إلا إذا تصورنا أن كل تلك
الأجهزة الفكرية التي يستخدمها الفيلسوف من أجل إظهارنا على الحقيقة إن
هي إلا أقمّة زائفة تخفى وراءها بعض للشاعر الذاتية والتجارب الخاصة . ونحن
لا نشك في أن وراء « الفيلسوف » إنما يَكُن دائما « الإنسان » ، ولكن
« الإنسان » لا يفتي بالضرورة « الشاعر » أو « الفنان » ، بل هو قد يفتي
أيضا الباحث العقلي الذي يواصل غمارته الروحية بأمانة وإخلاص ، محاولا
أن يضم معنى الكون وغاية للصير ، دون أن يقتصر على تنويع تجاربه أو تمديد
خبراته أو استمراء حياته . . .

R. Carnap : " La Science et la Métaphysique " trad. (١)
frang. Paris, Hermann, 1944, p. 44.

الفصل السابع

بين الفلسفة والدين

٤٧ — إذا كان البعض قد شاء أن يحل من الفلاسفة شيئاً في ذاته ، وكان في الإمكان أن يكون تسمية تاريخ مجرد للمذاهب ، أو « تاريخ للفكر الخالص » على حد تسمير كانت ، فربما كان من واجبتنا أن نقرر على العكس من ذلك أنه ليس ثمة حد فاصل يسمح لنا بأن ننزل آراء الفلاسفة وأفكارهم ومذاهبهم عن جوهر الروحي وبيئتهم الأخلاقية ووسطهم الاجتماعي . حقا إننا قد نتوهم أن تاريخ الفلسفة إن هو إلا تاريخ مجرد للأفكار والمذاهب ، ولكننا لو أنمنا النظر إلى تاريخ الفلسفة لتحققنا من أنه قد يكون من المسير ، إن لم يكن من المستحيل ، أن نضله عن تاريخ غيره من أنشطة الحياة الروحية الأخرى . فليس ثمة حدود حاسمة تفصل الفلسفة عن العلم أو الفن أو الدين أو الأخلاق أو السياسة ، بل هناك تداخل مستمر بين كل تلك الجوانب المختلفة من النشاط الحضاري ، بحيث قد لا يكون في وسعنا أن ننسب إلى الفلسفة أى مظهر من مظاهر الاكتفاء الذاتي . هذا إلى أننا لو استقرينا تاريخ الفلسفة ، لتحققنا من أن ثمة فلاسفة كانوا علماء ، وآخرين كانوا مصلحين اجتماعيين (كأوجست كونت مثلا) ، وطائفة كانت تحترف مهنة التوجيه الأخلاقي (كالفلاسفة الرواقيين) وأخرى كانت تشغل بالخطابة والوعظ (كالفلاسفة الكليبيين) .. إلخ . فلم يكن للفلاسفة جميعاً مفكرين انزاليين يحترفون مهنة الضكير النظري ، كما كان الحال بالنسبة إلى ديكارت أو كانت ، بل لقد قام بينهم رجال دين ، وأهل جدل ، ودعاة ثورة ، ورجال سياسة . إلخ . وتبعاً لذلك فإن مكانة الفلسفة من

فمن كل فيلسوف قد اختلف بحسب اتجاهه الفكرى العام ، فضلا عن أن قيمتها بالنسبة إلى كل عصر من المصور قد اختلفت بحسب موضعها في صميم التنظيم العقلى العام لكل عصر على حدة^(١) .

والواقع أن الفلسفة (كما لاحظ المؤرخ الفرنسى إميل بُوَرترو) قد نشأت في جانب منها عن الدين ، فليس في وسعنا أن نستبعد من عداد المذاهب الفلسفية كل تلك الفلسفات التى مزجت بين النظر العقلى والإيمان الدينى . حقا إن ما يميز الفلسفة عن الدين — كما يُقال عادة — هو استنادها إلى سلطة العقل وَخِذْهُ ، ولكن من المؤكد أن إيمان الفيلسوف الدينى كثيرا ما يتسلل إلى صميم تفكيره العقلى ، فلا يجد مؤرخ الفلسفة بدا من أن يعترف بأن الفيلسوف قد صدر في جانب من تفكيره عن أنوار الوحي . وما دام الفيلسوف إن هو إلا إنسان ، فليس بدعا أن نراه يدخل في صميم مذهبه العقلى عناصر كثيرة يرتد بعضها إلى الدين ، وبعضها الآخر إلى العاطفة . هذا إلى أننا لو عدنا إلى تلك المشكلة الكبرى التى طالما أثارَت الكثير من الخصومات حول علاقة الإيمان الدينى بالتفكير العقلى : فوجدنا أن ما كان يُعدُّ في عصر ما من المصور مجرد عقيدة دينية لم يلبث أن استحال في عصر آخر إلى مذهب فلسفى . والعكس صحيح أيضا ، فقد كان ديكارت يُعدُّ لا مادية النفس بمثابة حقيقة فلسفية قَبْلُ البرهنة ، بينما نجد أن لوك لا يرى في هذه القضية سوى مجرد حقيقة دينية . ولم تكن فكرة الحياة الأبدية في الأصل سوى مجرد فكرة دينية ، ولكننا نجدها تستحيل على يد فيلسوف مثل اسپينوزا إلى مذهب فلسفى يقوم على أسس ميتافيزيقية ديكارتية . فليس في وسعنا أن نستند إلى واقعة استقلال الفلسفة (في المصور الحديثة) عن كل سلطة دينية ، من أجل الاختصار على عرض آراء الفلاسفة

E. Bréhier : Histoire de la Philosophie . t. I. I., Alcan. (١)
1938, pp. 8—9.

بوصفها مذاهب عقلية مجردة ، بل لا بد لنا من أن نحاول الربط بين كل مذهب فلسفي وبين الجوهر الروحي الذي تنسبُه صاحبه ، حتى نستطيع من هذا الطريق أن نفهم كل فلسفة في داخل إطارها الحضارى ، فلا نرى فيها سوى مجرد محاولة من أجل تنظيم القيم تنظيماً طبعياً يتلاءم مع حالة العلم ، والدين ، والفن ، والحياة الأخلاقية أو الاجتماعية ، في بيئة كل فيلسوف على حدة .

حقاً إن الفلسفة لم تنشأ إلا يوم آمن الإنسان بقدرة العقل على المعرفة ، ولكن تطوّر التفكير الفلسفي لم يلبث أن اقتاد الفلاسفة إلى إثارة مشكلة حدود المعرفة العقلية ، فنشأت من ذلك قضية استقلال الفلسفة ، وإلى أى حد يحق لها أن تمضى في معالجة للمشكلات الإلهية النامضة ، ومسائل ما بعد الطبيعة للقدماء . ولئن يكنّ الكثير من الباحثين اليوم قد لا يجد أى موضع لإثارة مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين ، إلا أن مؤرخ الفلسفة الذى يحاول أن يقدم لنا صورة صادقة لتطور التفكير الفلسفي عبر التاريخ ، لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى أن يخوض في وصف تلك العلاقات للركبة التي طالما جمعت بين التفكير الفلسفي والتفكير اللاهوتي . فإذا عرفنا أن الفلسفة لا زالت تحتل مكانة كبرى بين الدراسات الإنسانية التي يهتم بها رجال الدين في كل بقاع العالم ، وإذا تذكرنا أن عدداً غير قليل من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين لم يكونوا في بداية صدمهم سوى مجرد علماء في اللاهوت ، وإذا علمنا أيضاً أن بعض التيارات الفلسفية للمعاصرة (كالحركة التوماسية الجديدة) لا تنحرج عن كونها إحياء لبعض فلسفات المصور الوسطى ، أمكننا أن ندرك أهمية التعرض لدراسة مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين . ومهما كان من أمر تلك الحركات الإلحادية التي انتشرت في بعض بلدان أوروبا على أثر الحرب العالمية الثانية ، فإننا لن نستطيع أن نفهم جوهر الكثير من التيارات الفلسفية للمعاصرة إن لم نبدأ أولاً بدراسة التطورات الحضارية الأخيرة التي اختلفت على الروح الدينية في تلك البلاد .

٤٨ - ولو شئنا أن نستعرض تاريخ العلاقات القائمة بين الدين والفلسفة منذ أقدم المصور حتى يومنا هذا ، لكان علينا أن نرتد إلى تلك الأساطير الدينية والخرافات السحرية التي ذهب الكثير من الباحثين إلى أنها كانت الأصـل . في نشأة التفكير الفلسفي . بيد أن فلاسفة اليونان المتقدمين لم يلبثوا أن تحقّقوا من أن تلك الأساطير الدينية لا تخرج عن كونها خيالات بشرية اصطلمها الناس (على صورتهم ومثالهم) لوصف الآلهة . ولعل هذا هو ما عناه إكسوتوفان حينما كتب يقول : « إن الناس هم الذين اصطدثوا الآلهة ، وخلصوا عليها هيتهم وعواطفهم ولقبتهم . ولو كان في وسع الثيرة أن ترسم لنا صورة لآلهتها ، لصورت لنا الآلهة ، على صورتها ومثالها ! ونحن نعرف كيف نسب هوميروس وهزود إلى الآلهة ، كل ما هو موضع تحقير وملازمة في نظر الناس » . فلم يشأ هذا الفيلسوف اليوناني القديم أن يخلع على الآلهة صفات البشر ، بل ذهب إلى تنزيه الله بوصفه عقلا محصاً كله بصر وكله فكر . وأما جماعة السوفسطائيين فقد استعملوا لأفْسَهم التَّهَكُّم على الآلهة والتعنُّد على الأساطير الدينية ؛ وإن كان يروى عن بروتاغوراس أنه قال : « ليس في استطاعتى أن أعرف ما إذا كان الآلهة موجودين ، فإن أموراً كثيرة محمول بيني وبين تلك للفرقة ، لعل أهمها غوض المسألة وقصر الحياة البشرية » . ولكن على الرغم من أن كل فلاسفة اليونان تقريباً قد آمنوا بقدرة العقل ، فكانوا يبالغون كثيراً من للشكوك اللاهوتية بالأدلة اللطيفة والبراهين العقلية ، فضلاً عن أنهم لم يضعوا أمام العقل أى حد في الحكم على صفات الآلهة وأحالمهم وعلاقاتهم بالناس ، إلا أننا نلاحظ مع ذلك أن أفلاطون وأرسطو قد أخذوا بالمتقد التقليدى الذى كان ينسب الألوهية إلى السماء والسموات ، كما أنها قد حاولوا أن يلتصقا في الكثير من الأساطير الدينية ببعض آثار التفكير الفلسفي ، وكأنما هما قد أخذتا على عاتقهما أن يوقفا بين الفلسفة والديانة الشعبية . ولم يلبث الرواقيون أن فطنوا إلى ما وراء الأساطير

والخرافات والطقوس الدينية من معان رمزية ، حاولوا أن يفسروا الديانة الشعبية تفسيراً فلسفياً ، وذهبوا إلى أن سائر المعتقدات الدينية والطقوس الشعبية إن هي إلا صور متنوعة لحقيقة واحدة ، مادام من شأن العقل الكلى أن يجعل على أشكال عديدة مختلفة بحسب اختلاف عقول الناس^(١) .

ثم جاء الأفلاطونيون الجدد بنظريتهم الميتافيزيقية في « الواحد اللامتناهي » ، فذهبوا إلى أن الله عال على جميع الأشياء (بما في ذلك العقل والحياة نفسها) ، ولكثهم رأوا في الوقت نفسه أنه لا بد من إدخال نظام طبقي من الوجودات المتوسطة فيما بين الأشكال الدنيا والأشكال العليا من الوجود . وليست الديانة الشعبية في نظرم سوى هذا المجال الوسيط الذي ينقلنا من المحسوس إلى العقول ، بفضل ما تنطوي عليه تلك الديانة من أساطير وتقاليد وطقوس وعبادات ورموز شعرية . . . الخ . فالآلهة الشعبية ، بوصفها كائنات ناقصة لا تتخلو كمثلنا من ضعف ، من شأنها أن تمد أيديها إلينا لكي ترفنا نحو الإله الأسمى . ولا شك أن من بعض أفضال المبادات الشعبية على الإنسان أنها تحوله عن الاهتمام بالمحسوس من أجل الاتجاه به نحو اللامادى ، فهي بذلك إنما تؤدي دوراً فلسفياً هاماً في العلو بالإنسان نحو العالم العقلى . ولكن اللهم أن الفلسفة اليونانية في عهد أفلاطون لم تلبث أن وقعت تحت تأثير الديانات الشرقية بفكرتها عن الخلاص أو النجاة ، فنشأت منذ ذلك الحين مشكلة تاريخية كبرى هي مشكلة العلاقة بين العقل والنقل ، ومدى تأثير المسيحية على الفلاسفة . والواقع أن مجيء الوحي وانضمامه إلى العقل في تقرير الحقيقة ، كان سبباً في إثارة مشكلة جديدة لم يكن يبرقها رجال الفلسفة اليونانية ، فإن الديانة اليونانية لم تكن سوى ديانة طليمية

(١) Emile Boutroux : *Science et Religion dans la philosophie contemporaine* - Paris, Flammarion, 1947, pp. 5—7.

تقوم على النظر إلى الطبيعة والإنسان ، في حين أن الديانة المسيحية قد بدت منذ البداية ديانة روحية قائمة للعقل ، فلم يكن بد من أن يتصدى أنصار هذه الديانة الجديدة للدفاع عن الإيمان وإثبات مقولية العقيدة المسيحية .

ولسا نريد أن نستعرض سائر الآراء التي أدلى بها فلاسفة المسيحية من أجل التوفيق بين العقل والنقل ، ولكن حببنا أن نشير إلى آراء ثلاثة منهم على الأقل ، ألا وهم القديس أوغسطين ، والقديس أنسلم ، والقديس توما الأكويني . والأول منهم هو صاحب المبرة المشهورة : « العقل يسبق الإيمان ، والإيمان يسبق العقل ، وأنا أؤمن لكى أتقبل » . ومعنى هذه المبرة أنه لا بد للإنسان أن يمتصن الإيمان بقبله قبل أن يسلم به . فإذا ما ضمن صحة العقيدة الدينية التي لخصها مبدئياً ، كان عليه أن يسلم بالأسرار التي تتضمنها مجرد تسليم ، ثم نجى بعد ذلك مرحلة النقل الفلسفى للدين ، فيرتفع الإنسان من مرحلة الإيمان الساذج إلى مرتبة فهم هذا الإيمان وتقبل معتقده . ولعل هذا هو ما عناه أوغسطين حيناً قال في عبارة أخرى له : « معاذ الله أن يكون خضوعنا لما يعلمه الإيمان ، حائلا دون الفهم على الإيمان ، لأنه لولا العقل لما كان في وسعنا أن نؤمن . » — وأما الرأى الذى ذهب إليه القديس أنسلم فهو أنه ليس في وسع العقل بمفرده أن يصل إلى تلك الحقائق التي يقدمها لنا الوحي ، مهما كان من دقة بحثه ، وصحة برهانه . وتبعاً لذلك فإن الحقائق الدينية لا بد من أن تكون هي نقطة البدء في بحثنا . ولكن من الخطأ البالغ — مع ذلك — أن يقتصر اللز على الإيمان الساذج الذى لا أثر فيه للفهم والتقبل ، فإن في استطاعة العقل أن يبرهن على صحة أعقد للسائل الدينية وأكثرها غموضاً . وإذن فإن العقيدة — في نظر أنسلم — ليست سوى قوة يستعين بها العقل من أجل فهم حقائق الـكون فهماً عقلياً . وأما القديس توما الأكويني فإنه

يذهب إلى أن العقل والوحى وسيلتان من وسائل المعرفة ، وهما قد صدرا عن أصل واحد مشترك ، فإن الله هو الذى أودع العقل فى الإنسان ، وهو الذى أعلن للناس حقائق الوحى . ولما كانت « الحقيقة لا يمكن أن تتعارض مع الحقيقة » ، لأن التفتتين المتناقضتين لا بد أن تكون الواحدة منهما صادقة بالضرورة ، والأخرى كاذبة بالضرورة » ، فإن الحقيقة لا بد من أن تكون واحدة . وإن كانت كذلك ، فقد زعم أن يكون العقل والإيمان سبيلين يؤدىان إلى تلك الحقيقة الواحدة . ولكن الإنسان لا يستطيع أن يصل عن طريق العقل وحده إلى كافة الحقائق الدينية ، لأن بين هذه الحقائق ما يجتمع على العقل الوصول إليه ، فلا بد من أن يضاف الوحى إلى العقل حتى يتسنى للإنسان إدراك تلك الأسرار النافذة للعقل . وإذن فإن العقل والنقل ليسا قبيضين ، بل هما يمثلان خطوتين متتاليتين تكمل الواحدة منهما الأخرى فى مجال المعرفة . وليس للإنسان محيص عن الوحى يكمل به قواه الطبيعية الناقصة المجازة بذاتها عن الوصول إلى الحقائق العليا . حقاً إن فى استطاعة العقل أن يتوصل إلى إثبات وجود الله ووحدانيته وخلود الروح ، ولكن ثمة حقائق أخرى هى دون سائر العقل ، كالخلق والخلق فى الزمان — الخ ومعنى هذا أن هناك حقائق يستطيع العقل بالاشتراك مع الوحى أن يتوصل إلى معرفتها ، فى حين أن ثمة حقائق أخرى يختص بها الوحى ، فلا يكون فى وسع العقل أن يرقى إلى فهمها . ولكن فى كلتا الحالتين ينبى أن تكون حقائق الإيمان — فنيا يرى القديس توما الأكوينى — أول ما نصدق به .

٤٩ — ... من كل ما تقدم يتبين لنا أنه إذا كانت الروح اليونانية لم تفكر يوماً فى تمديد نطاق العقل ، ولم يخطر على بالها يوماً أن للمعرفة البشرية حدوداً وثبوتاً تحول دون امتدادها إلى كل شىء ، أو تطاولها على شئ صنوف

المعرفة ، فإن الروح المسيحية التي سادت في المصور الوسطى قد أخذت تنادى
بمصور العقل البشرى عن الإحاطة بالكثير من مسائل ما يد يد الطبيعة ، حتى
لقد خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً في القرن الثالث عشر الميلادي ، بدليل
انتشار العبارة اللاتينية المشهورة القائلة بأن « الفلسفة إن هي إلا خادمة لعلم
اللاهوت » . *"philosophia ancilla theologiae"* . ولم يختلف موقف
فلاسفة الإسلام من مشكلة العقل والنقل عن موقف فلاسفة المسيحية : فقد
ذهب قوم منهم إلى أن النظر العقل المستقل عن الوحي لا يد سبيلاً مشروعاً
لمعرفة الشئون الإلهية ، بينما ذهب آخرون إلى أن ثمة ديناً عقلياً هو فوق
الأديان جميعاً ، فحاولوا أن يمدوا إلى استنباطه بطريقة عقلية خالصة . إلخ .
ولئن كان معظم فلاسفة الإسلام قد حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة
الإسلامية ، إلا أننا نلاحظ أن كثيراً من علماء الكلام كانوا يميلون إلى العقل
أكثر مما كانوا يميلون إلى نصوص القرآن ، حتى لقد ذهب بعض مؤرخي الفكر
الإسلامي إلى القول بأن للتكلميين هم فلاسفة الإسلام الحقيقيون . وآية ذلك أن
بعض هؤلاء التكلميين قد نادوا بوجود شريعة فطرية عقلية تسبق الوحي ، وهذه
الشريعة النابتة من فطرة العقل البشرى هي التي جعلت من المتزلة فلاسفة عقليين
يسلمون بوجود ديانة عقلية ، وينادون بأن للمعارف كلها مقولة بالعقل ، واجبة
بنظر العقل^(١)

يبد أن هذه النزعة العقلية التي اصطبلت بها بعض الحركات الكلامية
لم تلبث أن استهدفت لكمة عنيفة من جانب الإمام الغزالي الذي حمل بشدة على
كل المذاهب الفلسفية والكلامية ، بحجة أن أصحابها قد وقوا في الكثير من

(١) المهرستاني : كتاب « الملل والنحل » طبع في لندن ١٨٤٦ م ، ص ٤٠ — ٤١ ،

التناقض والمعجز والتهافت في محاولتهم إقامة العقائد الدينية على أساس عقل صرف . والظاهر أن النزالي قد فطن إلى أن للشككة الدينية لا يمكن أن تحمل عن طريق العقل ، وإنما هي تتطلب ذوقاً باطنياً يستطيع المرء عن طريقة أن ينفذ إلى جوهر الحقيقة الدينية . ومن هنا فقد اصطنع تفكير النزالي بصيغة صوفية جعلته يقرر أن المعرفة لا تنبأ للموجود البشري إلا بنور يقذفه الله في قلب المؤمن . ولم يكف النزالي بالدعوة إلى « إلهام العوام عن علم الكلام » ، بحجة أن النظر العقلي في أمور الدين بحر عظيم ينبغي ألا ينزله العوامي ، وإنما نراه يبالغ في تقرير عجز العقل عن الإحاطة بأسرار العالم الروحاني فيقول « إن حقيقة الخالق أمر بعيد عن مقدرة العقل ، لأنه كيف يستطيع الجزء أن يرى الكل ؟ هل تستطيع الكبد في جسم الإنسان مثلاً أن تحيط إدراكاً بحقيقة شكل الإنسان الخارجي وهي جزء داخل فيه ؟ إن كل ما تدركه الكبد هو وجود تلك المواد التي تمر بها كل يوم فتحوّلها إلى إفرازات دون أن تدري من أين جاءت ولا أين تذهب . العقل أيضاً يرى الأحياء كل يوم تدور دورتها دون أن يدري من أين جاءت ، ولا إلى أين تذهب . فالحقيقة العقلية أو العلمية لا تتجاوز الكائنات التي تمر بالحواس ؛ ومن يحمل العقل أكثر من قدرته ، فهو إنما يريد منه المستحيل ، كن يطلب إلى الكبد مضغ الطعام » .

وإن ابن خلدون لم يفتق في هذا مع الإمام النزالي ، لأنه يرى أن كل من حاول أن يحيط بالله تعالى وصفاته ، فقد مجز وأخطأ ، لأنه هو نفسه ذرة من ذرات الوجود ، فكيف تحاول القدرة أن تحيط بالكل ؟ حقا « إن العقل (على حد تعبير ابن خلدون) ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها ؛ غير أنك لا تطمع أن تزني به أمور التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وحقائق الصناعات الإلهية ، وكل ما وراء طوره ، فإن ذلك طمع في محال . ومثال ذلك

مثال رجل رأى الميزان الذى يوزن به الذهب ، فطمع أن يزن به الجبال . فهذا لا يُدرك على أن الميزان فى أحكامه غير صادق ، لكن العقل قد يقف عنده ، ولا يتمدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته ، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه . وتغلغل فى هذا التلطل من يقدم العقل على السمع فى أمثال هذه القضايا ، وقصور فهمه واختلال رأيه . فقد تبين لك الحق من ذلك . وإذا تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت فى الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا ، خرجت عن أن تكون مدرّكة ، فيضل العقل فى بيداء الأوهام وبحار وينقطع ^(١) . ولا يكتفى ابن خلدون بأن يؤكد عجز العقل عن إدراك أسرار الإيمان ، بل إننا نراه يوغل فى التزعة الحسية إلى الحد الذى يقرر معه استحالة البرهنة على شيء لا يشهد له الحس ، لأن المعرفة عنده إنما تُكتسب عن طريق الإدراك الحسى ، والعقل يصدّق فى تفكيره متى انصب على الجزئيات ، ويكتسب اليقين عن هذا الطريق وحده ، فإذا تجاوز العقل هذا الميدان عجز عن الإحاطة بالكائنات وعليها البيدة .

وليس فى وسعنا أن نستعرض فى استعراض آراء مفكرى الإسلام فى علاقة الفلاسفة بالدين ، وإنما حسبنا أن نقرر أن معظم هؤلاء المفكرين قد ذهبوا إلى ضرورة تحديد نطاق العقل ، وتقديم حقائق الوعى على ظنون الفلاسفة ، والاعتراف بأن الوعى قد كفى الإنسان عناء البحث الطويل الشاق . ولعل من هذا القبيل مثلاً ما أورده أبو حيان التوحيدي على لسان أحد الفلاسفة من أنه قال : « لو كان العقل يُكتفى به لم يكن للوعى فائدة ولا غناء ؛ على أن منازل الناس متفاوتة فى العقل ، وأنصباهم مختلفة فيه ،

(١) ابن خلدون : « المقدمة » ، طبعة القاهرة ، سنة ١٩٣٠ ، فصل ١١ من الكلام ، ص ٣٨٦ .

فلو كنا نستغنى عن الوحي بالعقل كيف كنا نصنع ، وليس العقل بأسره لواحد منا ، وإنما هو لجميع الناس . ^(١) ولكن التوحيدى نفسه يود تغييره في موضع آخر أن « التوحيد » في الشريعة لم يَصِفْ من شوائب الظنون وأمثلة الألفاظ ، بينما نراه يصفو من كل هذه الرموز البشرية القاصرة في الفلسفة ^(٢) . ومعنى هذا أن التفكير الفلسفى قد يكون أقرب إلى إدراك حقيقة « التوحيد » من كل ما اعتاد الأوائل أن ينسبوه إلى القدرات الإلهية . ومع ذلك ، فإن « ما ينطق به الناموس ، قريب مما يستع في النفوس . » ، فليس ثمة تعارض بين الحكمة والشريعة ، مادامت الفلسفة هي صورة النفس ، والديانة هي سيرة النفس . . . وكما قال أحد الصوفية : إن النُفُوسَ كثيرة ، والعروس واحدة . ^(٣) بل قد ذهب بعض فلاسفة الإسلام من أمثال ابن رشد إلى أن الشرع نفسه قد أوجب النظر في الموجودات بالعقل ، وأن مقصد الحكماء هو بعينه المقصد الذى حثنا عليه الشرع ، بدليل قول الله تعالى : « فاعتبروا بأولى الأبصار ؛ أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض . . . » . ولكن هذا رأى اتحاد أصحابه إلى العمل على تأويل القرآن بما يوفق مع مرامي الحكمة النظرية ، بدعوى « أن الحق لا يضاد الحق ، بل يواقه ويشهد له » . وتبعاً لذلك قد راح ابن رشد يوفق بين الحكمة والشريعة ، على الرغم من كل خلاف ظاهرى بين آراء الفلاسفة ونصوص القرآن ، فكان يتأول كل ما يخالف ظاهر الشريعة وفقاً لقانون التأويل العربى . وهكذا انتهى ابن رشد إلى القول بأن « الحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، وهما للضبطيتان بالطبع ، للتصابتان بالجواهر

(١) انظر « اللغات » لأبي حيان التوحيدي ، طبعة القاهرة ، حسن السمنونى ، ١٩٢٩ ، ص ٤٩ ، ٥٠ (مقدمة اللمعة العربية) .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٥٧ .

(٣) المرجع السابق : ص ٣٠٠ .

والفرقة . ولا شك أن مثل هذا الرأي (كما لا حظ بعض مؤرخي الفلسفة في الإسلام) من شأنه أن يجعل الصدارة للفلسفة على الدين ، مادامنا سنحجب الدين على ألا يصطلم بالفلسفة إطلاقاً ، ومادام ثمة تسليم ضمني بأن الفلسفة هي أمى صورة من صور الحق ، وأنه لا بد من تأويل كل نصوص قرآنية تخرج في ظاهرها على المعرفة البرهانية . ولعل هذا هو ما عناه دى بور حينما كتب يقول : « ولكن يبدو على هذا الرأي مظهر من الإلحاد ، فالدين الحق لن يرضى بأن يتر للفلسفة بالمكان الأول في بيان الحقائق . وكان طبعياً أن يحاول متكلمو الغرب كما حاول إخوانهم^١ في الشرق أن ينهزوا القرص ، فلا يقرلم قرار حق ينزلوا الفلسفة ، فيجعلوها خادمة لعم الكلام »^(١) .

٥. — وأما في عصر النهضة فقد حدثت ثورة فلسفية كبرى أدت إلى استقلال الفلسفة عن اللاهوت ، خصوصاً وأن مفكرى هذا العصر من أمثال نيقولا دى كوزا : Nicolas de Cusa ، وجيوردانو برونو G. Bruno ، وكامبانلا Campanella قد أعلنوا بمذاهبهم الجديدة ثورتهم على الماضى ، وانفصلهم عن أرسطو ، ومجردم على الفلسفة المدرسية التقليدية . 'حقاً قد أقرنت حركة النهضة بظهور الإصلاح الدينى ، وانبثق فجر الكشف العلمية ، ولكن من اللؤكد أن إحياء التراث اليونانى القديم من جهة ، وقيام بعض النزعات الشككية من جهة أخرى قد عملا أيضاً على ازدهار الفلسفة واستقلال التفكير الفلسفى عن الإيمان الدينى . ونحن نجد أن مفكراً مثل مونتني Montaigne يُعرّف الفلسفة بقوله إنها هي الشك بعينه ، ويجعل من التسلف عملية تساؤل مستمرة هجر عنها بعبارة الخالصة : « ماذا عساى عارف ؟ » (Que Sais-je) .

(١) دى بور : « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ترجمة محمد عبد الحامى أبى ريدة سنة

وعلى الرغم من أن موثقي يعترف بأننا قد خُلِقنا لكي نشهد الحقيقة ونسعى في إثرها ، إلا أنه يضيف إلى هذه العبارة أن امتلاك الحقيقة هو دون متناولنا ، لأنه يستلزم قدرة أعظم مما تمتلكه نحن البشر الصغاه ! ولم يلبث ليكون ديكارت أن أعاد إلى الفلسفة استقلالها ، بعد أن صرحا بضرورة وضع الدين خارج نطاق الأنظار العقلية فكان قيام الفلسفة الحديثة رهنا بانفصالها عن علم اللاهوت ، واستقلالها عن الروح المدرسية . ولكن على الرغم من أن يكون قد ذهب في كتابه « مكانة العلوم وتقدمها » إلى القول بأننا « إذا أردنا أن نطبق على العقل البشرى أسرار الديانة الإلهية ، فلن كل جهودنا لا بد من أن تنهب أدرج الرياح . ولئن قلنا لنفسنا للدين ما للدين » ، إلا أننا نراه في موضع آخر يعود إلى التقريب بين الفلسفة والدين فيقول : « إن قليلا من الفلسفة قد يتجه بعقل للرم نحو الإلحاد ، وأما الحق في التألف فلن من شأنه بالضرورة أن يقتاد عقول الناس نحو الدين » . وهذا ديكارت نفسه يقرر في كتابه « المقال عن المنهج » أنه ينبغي لنا ألا نتقبل شيئا على أنه حق ما لم نتبين ببداية العقل أنه كذلك » ، ولكنه يعود فيقول في كتابه « مبادئ الفلسفة » : « إن من واجبنا أن نتخذ لنا قاعدة مصرومة أن ما أوحى به الله هو أوثق بكثير من كل ماعداه » . ويمضي ديكارت إلى حد أبعد من ذلك فيقول « إن ثمة حقائق اختص بها العقل الإنساني ، ففي وسعه أن يستعمل فيها بمطلق حريته ما آتاه الله من قوى وملكات ، وتلك هي حقائق الفلسفة . أما حقائق التنزيل التي هي موضوع علم اللاهوت ، فإنه ليس في وسع الإنسان أن يخوض فيها إلا بتمعة إلهية خارقة للطبيعة » .

وأما الفيلسوف الألماني كانت فقد فصل بين الفلسفة والدين فصلا مطلقا ، بحجة أن كل المحاولات التي تبذل من أجل استخدام العقل استخداما نظريا

في دائرة اللاهوت إن هي إلا محاولات عقيمة لا تجدى بطبيعتها شيئاً ، ولا توصل .
في النهاية إلى نتيجة عقلية مقبولة . ونحن نعرف كيف حاول كانت في كتابه
« قد العقل الخالص » أن يبين لنا استحالة البرهنة على وجود الله أو البرهنة
على عدم وجوده ، لأن هذه القضية تخرج عن دائرة التجربة للملكة ، فهي بالتالي
تعدو حدود المعرفة البشرية بأسرها . حقا لقد عاد كانت إلى فكرة الله .
في كتابه « قد العقل العملي » ، ولكنه لم يضع بذلك الدين في نطاق الفلسفة ،
بل هو قد اقتصر على افتراض وجود الله ، بوصفه مسلة أخلاقية ضرورية .
تستلزمها طبيعة مذهبه الأخلاقى . ولكن كانت يسود فيقرر في مقدمة الطبيعة .
الثانية لكتابه « قد العقل الخالص » أنه لم يمد إلى القضاء على المعرفة الميتافيزيقية .
التوكيدية إلا لكي يحل السبيل أمام « الإيمان » . فلم تكن الاعتبارات الدينية .
غائبة عن ذهن كانت حينما وضع دعائم مذهبه النقدي ، بل هو قد أراد منذ
البداية أن يلتصق الإيمان أساساً بقوة يستطيع عن طريقها أن يوفق بين
ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية الأخلاقية . ولا شك أن التربية الدينية التي
تلقاها كانت منذ صباه هي التي أملت عليه احترام القانون الأخلاقى ، والدعوة
إلى ضرب من الإيمان العقلى ، دون التقيد بأى طقوس أو فرائض دينية .

فلذا ما انتقلنا إلى هيجل ، ألقينا أنه يضع الدين جنباً إلى جنب مع الفن ،
فيقرر أنه فن باطنى يصور لنا الحقيقة الإلهية من الداخل عن طريق الشعور
الباطنى ، في حين أن الفن بطبيعته إنما يمثل لنا الحقيقة الإلهية في صورة خارجية .
عن طريق الشعور الجمالى . حقا إن الدين هو الابن الطبيعى للفن لأنه يقوم مثله
على الخيال والماطقة ؛ ولكن الفارق بين الدين والفن أن الدين يقيم ضرباً
من التضام بين الطبيعة والله ، في حين أن الفن يحاول دائماً أن يوحد بين
ما هو طبيعى وما هو إلهى . فالدين إنما يقوم على الثنائية : لأنه يصور الله على أنه
(١٣) مشكلة الفلسفة -

موجود خارجى بالقياس إلى كل من الكون والبشرية ، مادام الله هو الموجود
المتعالى الذى يسمو بطبيعته فوق العالم ، ولكن الروح البشرية لا ترى فى الثنائية
سوى حالة مؤقتة ، فهى لا بد من أن تمجد نفسها مضطرة عن طريق الفلسفة والعلم
إلى أن ترد الثنائية للمؤقتة إلى الوحدة . ولما كان الدين والعقيدة لا يخرجان
عن كونهما مجموعة من الرموز التى تقوم على الخيال ، فإن الروح البشرية لا يمكن
أن تمجد فيها شفاء ومقنا . هذا إلى أن الروح تتصف بالحرية ، فهى لا تستطيع
أن تقنع بالدين الذى يريد أن يفرض عليها من الخارج مجموعة من العقائد ،
كما أنها لا يمكن أن تقبل فكرة الله بوصفه مجرد سلطة خارجية تتعارض مع
شعورها بالحرية . وبما قللك فإن الروح إنما تنزع نحو الفلسفة ، لأنها عندئذ إنما
تحقق حريتها وشموها بذاتها وخضوعها لنفسها ، فلا يكون ثمة شيء خارجى
بالقياس إليها ، ولا يكون ثمة ما يتعارض مع حريتها . وهكذا يخلص هيغل
إلى القول بأن الفلسفة هى الفكر نفسه وقد ارتد إلى نفسه ، ونشد إلى صميم
ذاته ، فاستطاع أن يتحقق من أنه هو الذى يكون ماهية الأشياء . وإذا كان
هدف الفيلسوف هو الشعور بالطلق ، فذلك لأن المطلق باطن فى الشعور ،
أو هو الشعور نفسه بوصفه الحقيقة الوحيدة التى لا يوجد خارجها شيء . وبما
لذلك فقد أراد هيغل أن يملو على سائر الأديان وسائر الفنون ، لكن يتوصل
إلى « المطلق » من خلال فلسفته الواحدة التى أراد لها أن تدفع علينا
سر الوجود .

أما الفيلسوف الدنمركى كيركجارد (الذى نعلمه الألب الرومى لاثو فلاسفة
الوجود) ، فقد أراد أن يهاجم الميغيلية ويمارض الفلسفة ، لكن ينتمى للوجود
ويدافع عن التجربة الدينية . وإذا كان كيركجارد قد حل بشدة على كل حكمة
عالية (أو كل فلسفة) ، فذلك لأنه ارتأى أنها هى التى تحول بيننا وبين رؤية

ما يبعد أمام أبصارنا من آفاق لامتناهية . حقاً إن الرجل النقي الذي يمضي في الظلام راكباً سيارته لا بد من أن يرى في ضوء المصباح ما لا يراه الرجل الفقير الذي يسير على قدميه ، ولكن من المؤكد أنه لن يرى تلك النجوم المتألقة التي تلعب في السماء من فوقه ! والواقع أن فعل التفكير في نظر كيركجارد إنما يعني الانصراف عن الوجود ، فالتفلسف الذي يصبح تماماً في تحقيق مهمة التفكير إنما يصل في خاتمة اللطاف إلى حالة خواء يكاد فيها أن يكف عن الوجود ! وقد سبق لنا أن رأينا كيف أقام كيركجارد ضرباً من التضارب بين « الفكر » و « الوجود » ، فليس بدا أن نراه يحمل على الفلسفة ، ويشتط في الحكم على سائر المذاهب العقلية التي تريد فهم الإيمان أو تبرير الدين أو تفسير الحقيقة الدينية . وجهة كيركجارد في ذلك أن الإيمان يتطلب من المرء أن يضل عن عقله ، وأن المسيحية هي على التقيض تماماً من كل نظر عقلي ، كما أن الإيمان بطبيعته لا بد من أن يكون طاهراً حقاً خالياً من كل معرفة ! وليس الله في نظر كيركجارد فكرة نبرهن عليها ، بل هو موجود نعيش في علاقة معه . ومعنى هذا أن وجود الله إنما يتبَيَّن عن طريق الصلاة ، لا عن طريق الأدلة العقلية . وكل محاولة يراد بها جعل المسيحية ديانة معقولة لا بد من أن تؤدي في نظر كيركجارد إلى القضاء عليها تماماً : لأن الإيمان لا يحتاج إلى برهان ، إن لم نقل بأن البرهان هو انغمس اللدود للإيمان . وهكذا نجد أن كيركجارد قد انتصر للدين على الفلسفة ، باعتبار أن الدين خبرة حية ووجود حقيقي ، في حين أن الفلسفة نظر عقلي ومذهب موضوعي ^(١) .

(١) Cf. E. Gilson : - *L' Etre et L' Essence* - , Vrin, 1948
Ch. IX p. 247.

٥١ — وما دمنا قد أشرنا إلى نظرية أحد أئمة التفكير المسيحي البروتستانتية في الصلة بين الدين والفلسفة ، فقد يكون في وسعنا أيضاً أن نتوقف قليلاً عند نظرية أحد أئمة الفكر المسيحي الكاثوليكي للماضي في الربط بين الفلسفة والدين ، ألا وهو الفكر الفرنسي مورييس بلوندل Maurice Blondel (١٨٦١ — ١٩٤٩) . وهنا نجد أن بلوندل يريد أن يحذرنا من خطر الوقوع في ذلك التطرف الذي طالما استهدفت له الفلسفة حينما أرادت أن تجمل من نفسها « سيدة » متسلطة على الحكمة ، بدلا من أن تكون مجرد « خادمة » طيبة لها : تحبها وتحمدُها وتصلقُ بها . ومعنى هذا أن علينا أن نعيد إلى الفلسفة روحها الأولى ونزعتها القديمة ، فنهببُ بها أن تمود إلى تواضعها الأصلية ، ونُدعوها إلى أن تحذر كل تطرف عقلي ، وتتطلب منها أن تعترف بقصورها الطبيعي ، ونضطرها إلى أن تمحد ينابيعها الخاصة وحدودها القائية ، ونلزمها بأن تعترف على مطالبها وحاجاتها ورغباتها وآمالها . . . ولن نقوم للفلسفة فأئمة اللهم إلا إذا ضمنت لها أن تبقى بمنأى عن شتى النزعات الخاطئة التي تريد أن تخضع عليها سلطة خاصة أو قدرة ذاتية ، وكأنما هي تتمتع باكتفاء ذاتي تستطيع منه أن تحيا منفصلة عن سائر ضروب النشاط البشري . حقا إن لفلسفة قيمة حضارية كبرى بوصفها علما عقليا ، وحياة روحية ، وفكرا حيا ، وثقافة خصبة ، ولكن التفكير الفلسفي لا يخرج عن كونه مظهرأ من مظاهر الحضارة الانسانية ، أوراقدأ من الروافد العديدة التي تنفذ الجرى الأصلي لتهر الحضارة . وإذا كان للفلسفة دور كبير تضطلع به في تاريخ الحضارة العامة ، فذلك لأنها تظهرنا على أن الفكر الانساني قاصر بالضرورة ، وبالتالي فلنأ تدعونا إلى أن نبجّه نحو الواقع الحي الذي نستطيع أن نتزع منه نورا يرشدنا نحو غايقتنا القصوى في الحياة . وعلى ذلك فإن الفلسفة هي التي تحوّل دون تأليه الفكر لنفسه ، وهي التي تظهرنا

على ضعف النظر العقلي وقصوره ، وهى التى تصرفنا إلى الكشف عن مطالب الحياة العملية وارتداد مسالك الفعل ، فتمهد بذلك السبيل للإيمان ^(١) .

وإذا كان البعض قد تصور أنه لا بد للفلسفة من أن تستقل بذاتها ، وتكتفى بنفسها ، وكأنما لا بد لها من أن تقوم « فى ذاتها » ، فإن بلوندل يقرر على العكس من ذلك أن الفلسفة لا تستطيع أن تهض بتفسير كل شيء ، لأنها تشتمل فى باطنها على هوة فارغة لا بد من أن تحيى قوة أخرى فتسدها وتتكفل بملء فراغها . . . ومهما كانت درجة التقدم التى قد تحرزها بعض المذاهب الفلسفية ، فإنها لا يمكن أن تصل إلى الحالة التى تصبح عندها مكتفية بذاتها ، قادرة وحدها على أن تقدم لنا النور الضرورى لتوجيه فكرنا وتحديد غايتنا . وتبما لذلك فإن بلوندل يريد للفلسفة أن تلتزم حدودها الخاصة ، فلا تزعم لنفسها الحق فى الانفصال عن الدين ، ولا تدعى أن لها حدوداً ثابتة تجعل منها مملكة مستقلة قائمة بذاتها . وليس أضمن فى الخطأ من أن يزعم بعضهم أن كل شيء قد قيل : فإن شيئاً من هذا لن يحدث يوماً ، مادام نطاق الفكر الفلسفى لا بد من أن يبقى مفتوحاً دائماً ، على الرغم من تلك المذاهب الفلسفية التى تريد أن تغلق الفلسفة على ذاتها .

لقد قال برتولو Berthelot : « إنه لم يمدْ هناك سر » ، بينما ذهب جيو Guyau إلى أن الدين صائر حتاً إلى الزوال ، وأن المستقبل سوف يشهد أكيداً نزعة لادينية خالصة ؛ ولكن تاريخ الفلسفة — فيما يقول بلوندل — سوف يثبت لنا مرة أخرى أن الفكر الإنسانى لن يستطيع أن يصيب نجاحاً مطلقاً فى سبيله إلى كشف الحقيقة ، وأنه ليس من حق الفيلسوف أن يلقى بابه على نفسه ، مدمياً أن لفلسفته استقلالاً كاملاً . وإذا كان أنصار فكرة التقدم

(١) M. Blondel - *La Pensée* , Alcan, 1934, t, II, pp. 206—207.

يريدوننا على أن نتصور عصرًا ذهبيًا يمكن أن يتحقق فيه حلم الفلاسفة بالاستقلال التام ، فإن من واجبنا (فيا يرى بلوتل) ألا نؤخذ بهذا الوهم الكاذب ، لأن القصور الذي يتطوى عليه الفكر الانساني ليس بظاهرة ثانوية عارضة ، وإنما هو حقيقة جوهرية ثابتة تدخل في صميم تكوين العقل البشرى . . . ومعنى هذا أنه لما كان الفكر بطبيعته ناقصًا ، فإنه لن يكون في وسعنا يوما أن نتوصل إلى إقامة « فلسفة قاطمة » تكون بمثابة عالم كامل من الماهيات الثابتة والتصورات المطلقة . وهكذا نجد أنه لا بد لنا من أن نربط الفلسفة بغيرها من مظاهر الحياة الروحية للبشرية (بما في ذلك الدين) ، مادام من المستحيل أن تكون ثمة « فلسفة في ذاتها » : *philosophie en soi* .

حقًا إن الانسان قد يتوهم أنه يستطيع أن يجد في ذاته وبذاته كل الحقيقة الضرورية اللازمة لتوجيه حياته ، ولكن النور الذي لا بد من أن يرشدنا في طريق حياتنا لا يمكن أن يكون هو نور العقل وحده . وما أصدق القديس أوغسطين حينما يصف قصور العقل البشرى فيقول : « إن من يبدو أنه قد شارف النهاية ، إنما هو في الواقع لم يكبد يبدو مرحلة البداية » . ألا نظهرنا التجربة على أنه بمجرد ما تحاول الفلسفة أن تستقل بذاتها وتكتفى بنفسها ، فإنها سرعان ما تستحيل إلى مذهب عقيم مشوه لا يكفي لتوجيه حياتنا ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الفلسفة تثير — بمقتضى حقها الطبيعي للشروع — كثيرًا من المسائل الحيوية للتملة بمعنى الحياة وغاية الصير ، ولكنها — وإن حددت مضمون هذه المسائل — تظل دائمًا عاجزة عن القيام بمثلها حلانها ، لأنها لا تستطيع بمفردها أن تفصل في تلك المشكلات الكبرى التي تمدو حدود العقل البشرى . وتبعًا لذلك فإن موريس بلوتل يهيب بالدين ، لأن الدين في نظره هو الذي يأخذ بيد الفلسفة في فهمها لمعنى الوجود وسر الوجود وغاية الصير .

وليس معنى هذا أن بلوندل يريد أن يزج باللاهوت في نطاق الفلسفة ، أو أنه يريد أن ينكر على الفلسفة أصالتها الشخصية وقدرتها الخاصة وقيمتها الحقيقية في دراسة مشكلة المصير البشري ، وإنما كل ما هنالك أنه يريد للفلسفة أن تكون على استعداد دائماً لتلقي سائر الأنوار التي تنجم للعقل من قبل الإيمان . وبعبارة أخرى يقرر بلوندل أن على الفلسفة دائماً أن تفتح أبوابها لكل مامن شانه أن يساعدها على حل مشكلاتها وتفهم معضلاتها . فليس في استطاعة الفيلسوف أن يصرف النظر عن الدين ، أو أن يقف منه موقف الحياد ، مادام من شأن الفلسفة أن تهتم بدراسة المشكلة الكلية الشاملة للوجود والتفكير والحياة ؛ بل لا بد للمشكلة الدينية من أن تدخل في صميم الدراسة الفلسفية ، بوصفها تلك المشكلة الجوهرية التي قد تعيننا على تفهم ديناميكية النشاط البشري نفسه .

ولسنا هنا بمرضى الحديث عن « فلسفة العقل » على نحو ما عرضنا لنا موريس بلوندل ، وإنما حسبنا أن نقرر أن هذا الفيلسوف المسيحي لم يخط في مذهبه بين العقل والنقل ، ولكنه أراد أن يبين لنا أن في استطاعة الفلسفة أن تقتادنا إلى تقرير وجود « مبدأ فائق للطبيعة » دون حاجة إلى استلزام أنوار الوحي . فلم يكن قصد بلوندل أن يقدم الدين على الفلسفة ، وإنما كان قصده الوصول إلى إثبات « ما فوق الطبيعة » بالاستناد إلى المنهج الباطني الذي تأخذ به الفلسفة الطبيعية . فليس من تناقض بين الفلسفة والدين ، لأنه ليس بصحيح أن الواحد منهما يؤمن بمبدأ باطني صرف ، في حين أن الآخر يؤمن بمبدأ متعال محض ، بل الصحيح أن الديانة الفاتحة للطبيعة إن هي إلا صرخة طبيعية تتردد أصدأؤها في أعماق الضمير . وتبناً لذلك فإن بلوندل لا ينسب إلى الفلسفة موقفاً وسطاً بين العلم والدين ، وكأنما هي تدرس طائفة من الموضوعات الخاصة التي تحتل مركزاً وسطاً بين الوقائع العلمية والوقائع الدينية ، وإنما هو ينسب

إلى الفلسفة مهمة العمل على توضيح الرابطة التي تربط هذه بتلك ، وإظهارنا على استحالة تقرير الواحدة منهما دون الأخرى . ومعنى هذا أنه ليس من شأن الفلسفة أن تضع « موجودات » تقوم هي بتحديد شروطها ، أو أن تفترض وجود « وقائع » تضطلع هي بمهمة إثباتها ، وإنما لابد للفلسفة من أن تسير سيرها الطبيعي من السلم إلى الدين ، فتنقل بنا من المجال الطبيعي إلى المجال الفائق الطبيعي . وصفاة القول إنه ليس ثمة « فلسفة في ذاتها » بل هناك حكمة متواضعة ، أو محبة للحكمة ، وهذه بطبيعتها لا يمكن أن تظل بمنأى عن كل نورٍ ديفيٍّ ، لأن الفلسفة إذا استقلت أو حاولت الاستقلال ، فلن تكون عندئذ سوى مجرد « مذهب » ، أعني أنها لن تكون هي الفلسفة بالمعنى الكلي الذي يفيد الاستغراق .

٥٢ — وأخيراً قد يكون في وسعنا أن نشير إلى موقف الفلاسفة الوجوديين من الدين ، وكيف أنهم أرادوا أن يخلصوا الفلسفة من فكرة « الله » ، على اعتبار أن الله قد مات (على حد تعبير نيتشه) أو أنه كان محدثاً ثم صمّت . (على حد تعبير سارتر) ، فلم يمدّ في وسعنا الآن سوى أن نلس منه جثة هامدة ! ولكننا مع ذلك لو أنمنا النظر إلى فلسفة سارتر لاستطعنا أن نقول مع بريه إنها تنتهي في خاتمة اللطاف إلى « لاهوت » *théologie* لا إله فيه ! ومعنى هذا أن وجودية سارتر إن هي إلا فلسفة رجل متدين فقد إيماناً بالله ، ولكنه لم يفقد نزوعه نحو الله ، فبقى في صميم فكره حديثاً غامض نحو ذلك الوجود الذي أحال غيابه كل الفلسفة الوجودية السارتريّة إلى جوٍّ قائم لا بارقة من أنل فيه^(١) .

غير أن سارتر لم يُغنَ بدراسة مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين ، لأنه

(١) ذكرنا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، مشكلات فلسفية رقم ٢ ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٥٨ .

لفترض ضمناً أنه حتى لو وُجِدَ ذلك الإله الذى يحدنا عنه الدين ، فإن وجوده لن يغير شيئاً ، مادامت مشكلة الفلسفة الأولى إنما هى مشكلة الوجود الإنسانى ، لا الوجود الإلهى . وأما الفيلسوف الذى اهتم بالدفاع عن الفلسفة ضد هجمات علماء اللاهوت فهو المفكر الفرنسى الممتاز ميرلوبونتي الذى أراد للفلسفة أن تكون بحثاً حقيقياً لا سراياً وإمياً . وقد لاحظ ميرلوبونتي أن معظم الفلاسفة المعاصرين لم يصدقوا يهتمون بإثبات وجود الله ، على نحو ما كان يفعل القديس توما الأكوينى أو القديس أنسلم أو ديكارت ، وإنما أصبحوا يقتصرسون على بيان نهات القائلين بإنكار وجود الله ، إما بالبحث عن ثغراتٍ تسمح لهم بأن يهتدوا إلى منافذ يسيّدون منها إلى تلك الفلسفات الإنكارية مفهوم الوجود الأسمى أو واجب الوجود ، أو بأن ينسبوا إلى أصحاب تلك المذاهب نزعة إلحادية تكون هى الكفيلة فى نظرم برفض فلسفتهم . ولكن من المؤكد أننا حينما نرفض مذهباً لجرد أنه إلحادى (فبما يرى ميرلوبونتي) ، فإننا عندئذ إنما ننظر إلى الفلسفة من وجهة نظر عالم اللاهوت . وحينما أن نتذكر أن أعمق الفلاسفة إيماناً فى العصر الحديث — ألا وهو اسپينوزا — قد استهدفَ تهمة الإلحاد . والظاهر أن رأى العام هو على استمداد دائماً لأن ينسب تهمة « الإلحاد » إلى كل فكر حرٍّ يحاول أن يثير من مفهوم « الشيء المقدّس » sacré أو أن يخلع عليه دلالة جديدة . ومن هنا فإن الفلسفة التى تمتد إلى إلقاء الأنواء على الحقيقة القدسية لا بد من أن تظهر للناس بمظهر الهرطقة أو الإلحاد أو التجديف^(١) .

فهل نقول مع ميرلوبونتي إنه لا شأن لفلسفة بالدين ، لأن الفلسفة

(١) M. Merleau-Ponty; «Eloge de la philosophie», Galli-mard, 1953, p. p. 63—65.

هى البحث الحر الفزيه الذى لا يريد أن يعود إلى أى تقليد سابق أو أن يدافع عن أى اتجاه دينى محدد ؟ أم قول مع جبريل مارسل إن الفيلسوف لا يستطيع أن يتغلب على موقفه البشرى بوصفه إنساناً يعتقد ديناً معيناً ويتنفس هواء روحياً من نوع خاص ؟ ... هل قول مع ديدرو Didérot : « إن لَدَيَّ نوراً واهياً ضعيفاً يبين الطريق أمامى وسط ظلمات غاية الحياة الكثيفة ، ولكن ما هى إلا أن يظهر فى الأفق عالم لاهوتى حتى يتبدد أمام ناظرى آخر خيط من نور » ؟ أم قول مع تولستوى : « إننى أعتقد أن ما يفسر علاقة الإنسان بالكون ليس هو العلم ولا الفلسفة ، بل هو الدين ، « ؟ ... يبدو لنا أن تاريخ الفلسفة نفسه شاهد على ما بين الفلسفة والدين من علاقات وثيقة ، حتى لقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الدين ميتافيزيقا تلقائية ، فى حين أن الميتافيزيقا هى دين عقل أو تأملى Réfléchio . بل إننا لو أنمنا النظر فى مذاهب كبار الميتافيزيقيين من أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلاطون وديكارت وليبنس وكانت ، لوجدنا أنهم يُلخصون فى أفكارهم ، ويصوغون فى كتبهم ، كل ما حققه الوعى الدينى للبشرية من ضروب التقدم ، فضلاً عن أنهم يَسْتَقْبِلُونَ المستقبل فيقتبأون فى كتاباتهم بضروب أخرى من التقدم فى مضمار الوعى الدينى . ولكن شوبنهاور يفرق بين نوعين من الميتافيزيقا أو النظر الفلسفى : ميتافيزيقا تنطوى فى ذاتها على بَيِّنَتِهَا ، وهذه هى الميتافيزيقا العقلية التى تستند إلى التأمل والتفكير ، وميتافيزيقا أخرى يَبَيِّنُهَا خارجة عن ذاتها ، وتلك هى المذاهب المسلم بها تحت اسم « الأديان » . فالدين فى نظر شوبنهاور ليس إلا مذهباً ميتافيزيقياً يقوم على بَيِّنَةٍ خارجية ، لأنه يستند بالضرورة إلى « الوعى » . وقد ظلت الأديان متحركة أمداً طويلاً فى الليل للميتافيزيقي الموجود لدى الإنسان ، فكان من آثار ذلك أن بقى هذا الليل أسيراً لبعض المعتقدات الدينية الشعبية . ومعنى هذا أن

تأخر الميتافيزيقا — في رأى شوبنهاور — إنما يرجع إلى أن الأديان قد وقفت حجر عثرة في سبيل تقدمها . ولن يتسنى للميتافيزيقا أن تمرز أى تقدم ملموس ، اللهم إلا إذا تمها لما أن تصحر من تلك المضادات الشعبية الضئيلة التي طالما أريد لها أن تتكيف معها وتدافع عنها وتسير في ركبتها . وليس أعجب من خصوم الميتافيزيقا ، فإنهم « يبدأون بأن يؤثروا أزعجنا وأزعجتنا ، ثم هم يسخرون منا بعد ذلك إذا نحن لم نستطع أن نحقق شيئا أو أن نخطو خطوة واحدة »^(١) . ثم ينتهي شوبنهاور إلى ضرورة تحلّي الفلسفة عن دراسة مشكلة الله فيقول : « إن الفلسفة لا تهتم بدراسة شيء آخر سوى العالم ؛ وهي إذا كانت قد تركت الآلهة وشأنهم ، فإنها لا ترجو من الآلهة سوى أن يدعّوها أيضا هي وشأنها »^(٢) .

بيّنا أن شوبنهاور ينسب أو يتناسى أن فكرة « الله » قد لعبت دورا كبيرا في معظم المذاهب الفلسفية ، حتى لقد أصبحت قضية « التأليه أو الإلحاد » من أهم قضايا التفكير الميتافيزيقي . هذا إلى أن « فلسفة الدين » قد أصبحت جزءا لا يتجزأ من صميم الدراسات الفلسفية عفا بهم بها مثلا من بين المعاصرين ولم جيمس ، وبرجسون ، وشرلر ، وهوبنهاور ، ومنشيانا ، ورويس ، وهوبكنج ، وماكس أوتو ، وغيرهم . . . والظاهر — كما لاحظ المفكر الفرنسي المعاصر برادين — أن الفلسفة لم تحزم أمرها يوما على أن تستقل عن الدين استقلالاً نهائياً حاسماً . حقاً لقد كان هذا في كل حين هو مقصدها الأصلي ، ولكنها لم تعرف يوماً ، أو لعلها لم تردّ يوماً ، أن تمضي في هذا السبيل حتى نهاية الشوط^(٣) !

Cf. Schopenhauer : « Philosophie et Science de La Nature » (١)
Trad. Franç. Par Dietrich, Alcan, 1911. pp. 144—145.

Schopenhauer : « Le Monde comme Volonté et comme Représentation. » p. 322.

Pradines : « L'Esprit de La Religion. » Aubier, Paris, (٣)
1945, p. 15.

المفصل الثامن

بين الفلسفة والأخلاق

٥٣ — إذا كنا قد تحدثنا في الفصول الثلاثة السابقة عن صلات الفلسفة بكل من العلم والدين ، فإن من واجبنا الآن أن نعرض لدراسة صلة الفلسفة بالأخلاق ، خصوصاً وأن المشكلة الخلقية قد احتلت جانباً كبيراً من تأملات الفلاسفة في كل زمان ومكان . ونحن حين نتحدث عن « الأخلاق » فإننا لا نعني بها مجرد دراسة للعادات والشائكل البشرية ، بل نعني بها دراسة قواعد السلوك ، بقصد تصوير « كمال القوة العاملة » على حد تعبير مسكويه (أعظم فلاسفة الأخلاق في الإسلام)^(١) . وعلى ذلك ، فإنه ليس المهم في « الأخلاق » أن نعرف كيف يحيا الناس في الواقع ونفس الأمر ، بل المهم أن نعرف كيف ينبغي أن يحيا

حقاً إن الناس حينما يتحدثون عادة عن « الأخلاق » ، فإنهم يعنون بها في الغالب مجموعة من القواعد السلوكية التي تسلم بها جماعة من الناس في حقبة ما من الحقب التاريخية ، ولكن الفلاسفة قلما يوافقون على هذه النظرة الوصفية لك الأخلاق ، لأنهم يذهبون إلى أن موضوعها هو فرض القواعد التي ينبغي أن يحتضنها الإنسان في سلوكه . ومن هنا فقد أبى الفلاسفة أن يعملوا من « الأخلاق » . مجرد دراسة تقريرية للعادات والطبائع والسنن والواضعات السائدة بين الناس ، وراحوا يؤكدون أنها دراسة معيارية تنحصر مهمتها

(١) مسكويه « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » ، طبعة مصر ، ١٩٥٩ ، ٤٠ - ٤١ .

في تشريع « القانون المطلق » ، وتحديد « للنيل الأعلى » ، وتفسير « الكمال الأدنى » . وهكذا أصبحت الأخلاق في نظرية الفلاسفة هي « نظرية للنيل الأعلى » ، أو على الأصح « الدراسة للمياريّة للتخير والشر » .

وقد أدخل الفلاسفة التقليديون « علم الأخلاق » ضمن علومهم المياريّة الأخرى ، فوضوها على قدم المساواة مع علم المنطق وعلم الجمال ، وقالوا بأن موضوعها هو قيمة « الخير » كأن موضوع المنطق هو قيمة « الحق » ، وموضوع الاستطيقا (أو علم الجمال) هو قيمة « الجمال » . وكانت حجبتهم في ذلك أن « الأخلاق » علم عقلي يدرس ما ينبغي أن يكون ، وأن المشكلة الخلقية بطبيعتها مشكلة نقدية تتصل بأحكام القيمة لا بأحكام الواقع . ولما كانت القيمة لا تخلو من طابع ذاتي ، فقد اصطفت الأخلاق بصفة شخصية ، وأصبح هدف كل فيلسوف أن يعتنق لنفسه « مذهباً أخلاقياً » جديداً ، يعارض به الأخلاق القائمة ، ويحاول من ورائه أن يشرع لنوره من الناس . ولكن الفلاسفة لم يقتنواوا — كازعم البعض — أن ثمة « حقيقة خلقية » توجد في استقلال عن أحكامهم التقويمية وأن هذه « الحقيقة » تتمثل بوضوح في القواعد التي يأخذ بها الناس أنفسهم في سلوكهم المادي ؛ بل هم قد أرادوا من وراء مذهبهم الأخلاقية أن يسهوا في تفسير قيم مجتمعاتهم ، وأن يرسموا أمام مواطنيهم سبيل الوصول إلى تطعيم الواقع بالمثال .

والحق أنه إذا كانت الصلة وثيقة بين الفلسفة والأخلاق ، فذلك لأن الإنسان هو الحيوان الناطق الذي يستطيع أن يقاوم دوافعه ، ويملك أن يضع غرائزه موضع البحث ، ويجد في نفسه من القوة ما يستطيع معه أن يمزج الواقعة بالقيمة . وقد فطن الفلاسفة من قديم الزمن إلى قدرة الإنسان على مراقبة حوافزه ، وقمع رغباته ، وتأجيل استجاباته ، وإعلاء غرائزه أو إبدالها ، فقالوا إن الوجود البشري « حيوان أخلاق » يستطيع أن يستبدل بنظام الحاجات

لحيوى نظام القيم للأخلاق . وحينما يقول الفلاسفة عن الوجود البشرى إنه « حيوان أخلاق » فإنهم يمتنون بذلك أنه المخلوق الوحيد الذى لا يَفْتَحَ بما هو كائن ، بل يحاول دائماً تجاوز الواقع ، من أجل الاتجاه نحو « ما ينبغي أن يكون » . ولهذا فإن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تتمثل بكل حدثها فى شعور الموجود الناطق بذلك التمازض الأليم القائم بين « الكائن الواقعى » بنقصه وضعفه ، و « الكائن المثالى » بكأله وسموه . ومهما أخضع الإنسان سلوكه لما تقضى به قوانين الجماعة ، فإنه لا بد من أن يظل شامراً بما لديه من نقص . وهذا « النقص » إنما هو الدليل الأكبر على أن المثل الأعلى لا ينحصر فيها تقدمه لنا الجماعة ، أو ما يتطلبه منا الرأى العام ، بل هو « حقيقة متعالية » تتجاوز كل ما نجد فى بيئتنا أو واقعنا أو حياتنا العملية .

حقاً إن لدى الإنسان حاجات عضوية يسعى دائماً نحو إشباعها فضلاً عن أنه مضطر إلى تكيف سلوكه مع القواعد الاجتماعية التى تفرضها عليه بيئته ، ولكن « المشكلة الخلقية » (التى يتحدث عنها الفلاسفة) إنما تتورق فى نفس الإنسان عندما يدرك أن « الطبيعة » لا تمجد سلوكه ، وأن « المجتمع » لا يحل أزوماته النفسية وأنه لا بد له من أن يواجه مصيره لنفسه وبنته . ولو كانت الطبيعة تتكفل بتفسير كالأنا الأخلاقى ، أو لو كان المجتمع قادراً على هداية سلوكنا ، لما قامت للمشكلة الخلقية أدنى قائمة ، ولما كان ثمة موضوع للحديث عن قيمة أو قيم . ولكن الفلاسفة قد تحققوا من أن « الطبيعة » غير كافية وأن « قواعد الجماعة » ليست كل شيء ، فكان من ذلك أن أثاروا « المشكلة الخلقية » ، بوصفها مشكلة ذلك الوجود الذى لا يمكن أن يعد مجرد « موجود طبيعى » ، كما أنه لا يمكن أيضاً أن يعد مجرد « موجود اجتماعى » .

وإذا كنا قد رأينا فيما سبق أن الفلسفة قد انبثقت عن « الدهشة » ، فإننا

سنرى الآن أن « الأخلاق » أيضا قد صدرت عن ضرب من « الالهة » .
والواقع أن مثَل « الأخلاق » كمثل الليتافيزيقا ؛ من حيث أن كلا منهما
لا بد من أن تبدأ برفض بعض « البينات » : *evidences* . ولكن على حين
أن « البينة » التي ترفضها الليتافيزيقا هي إمدادات الحس ، نجد أن « البينة »
التي تشك فيها الأخلاق هي « اللذة » *Le plaisir* ^(١) . ولو كان يكفي أن ينشد
الراء اللذة ، ويتجنب الألم ، أعنى أن يسير « الطليعة » بصفة عامة ، لما لقي
مخلوق أدنى صعوبة في أن يتطبع بمكارم الأخلاق ولكن الشعور انطلاقي
لا بد من أن يحى فيظهرنا على أن « حسب الذات » . أعجز من أن يحقق
للإنسان ما يصبو إليه من توازن نفسى ، وأن « حياة اللذة » لا يمكن أن تُفنى
إلا إلى حالة ألجية من التشتت الروحى أو التوزع النفسى . وهكذا بضد التفكير
الخلقى منذ البداية طابع « الإشكال الفلسفى » ، إذ يشير الفيلسوف بأن المشكلة
الخلقية لا تحمل على المستوى الطبيعى أو البيولوجى الصرف . ومعنى هذا —
بعبارة أخرى — أن إثارة المشكلة الخلقية قد اقترنت بصحيل « بينة اللذة »
إلى إشكال فلسفى ، فكانت « الأخلاق » تساؤلا فلسفيا عن مدى قدره
« الطليعة » على توجيه سلوكنا ، أو مدى تأثير « مبدأ اللذة » على اتجاه ضميرنا .

٤٤ — ولو أننا حاولنا الآن أن نستخلص بعض الخصائص المشتركة التي
اتسمت بها المذاهب الأخلاقية لدى فلاسفة مختلفين من أمثال حكرط ، وأفلاطون ،
وأرسطو ، والقديس أوغسطين ، والقديس توما الأكوينى ، واسبينوزا ، وكانت ،
وغيرهم ، نوجدنا أن كل هؤلاء المفكرين يجمعون على القول بأن الأخلاق علم
نظرى تنحصر مهمته فى الكشف عن « المثل الأعلى » . فليس الفرض من

V, Jankélévitch : « La Mauvaise Conscience », Paris, F. (١)
Alcan, Nouvelle Edition 1989, pp. 3—4.

الأخلاق — كما سبق لنا القول — وصف نظام معين من الوقائع ، بل وضع مجموعة من « المفاهيم » التي تحدّد ما ينبغي أن يكون . حقاً لقد حاول سقراط أن يخلع على الأخلاق طابعاً عقلانياً منطقياً ، فقال إن الفضيلة علم والريضة جهل ، كما حاول اسبينوزا أن يقيم منهجه الأخلاق على أساس المنهج الرياضي ، فصاغ الأخلاق على صورة بديهيات واستنتاجات ، ولكن « كلاً منهما كان واقعاً من أن مفاهيمه الأخلاقية لا بدّ من أن تظل محضّة بكل قيمتها ، حتى إذا لم تكن مطابقة للواقع على الإطلاق . ولئن كان فيلسوف أخلاق مثل كانت قد ذهب إلى أن الأوامر المطلقة في الأخلاق في منزلة البديهيات في الرياضة أو الفيزياء ، إلّا أننا نراه يقرّر بصريح العبارة « أنه من الصير علينا أن نقرر ما إذا كان ثمة فعل أخلاقي حقيقي واحد ، قد أمكن يوماً أن يتحقق بالفعل في هذه الحياة الدنيا » . كذلك ذهب كانت إلى أن نفاذ أى عنصر مشتق من التجربة إلى صميم الأخلاق ، هو الكفيل بأن يفسدها تمام الإفساد . ومن هنا قد عد فلاسفة الأخلاق إلى التفرّب بين علمهم النظري للسيارى وبين العلوم الرياضية ، يدعو أن « كلاً منهما إنما يتصف بصفة العلم — كما قال رنوفيه Renouvier — لأنه يستند إلى تصورات محضة أو مفاهيم خالصة . وكما أنه لا دخل للطبيعة في تحقق الأفكار الرياضية على وجه الدقة والإحكام ، فإنه لا دخل للتجربة أو التاريخ في تمثل القوانين الأخلاقية بصورتها للمياريّة الخاصة^(١) .

وتبناً لذلك فإنه ليس من شأن « الأخلاق » أن تعمل على اكتشاف « القوانين » — بالمعنى العلمى لهذه الكلمة — وإنما تنحصر مهمتها في تحديد

Cf. Ch. Renouvier : « Science de la Morale », Paris, F. (١)
Alcan, 1869, t. I., p. v.

« القواعد » على نحو ما يفضل المنطق . ومعنى هذا أن الأخلاق في جوهرها تشريع ، فهي تضطلع بمهمة التكليف والإلزام ، لا بمهمة العلم أو المعرفة ؛ أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن يُقال إن المعرفة والتكليف في الأخلاق شيء واحد . وهكذا يذهب الفلاسفة إلى أن « الأخلاق » نظرية وعملية معاً ، بمعنى أنها علم وفن في وقت واحد . ولكنها في رأيهم علم من طراز خاص ، لأنها « علم معياري » لا يكتفي بمجرد وصف ما هو كائن ، بل يضع للناس « ما ينبغي » أن يكون . ومن هنا فقد أخرج الفلاسفة « الأخلاق » من نطاق العلم الموضوعي ، وربطوها بالدراسة الفلسفية عموماً واليتافيزيقا خصوصاً .

ويذهب الفلاسفة إلى أن هذه « القواعد » الأخلاقية إنما تقوم على طائفة من « المبادئ » *principes* ، بمعنى أنها « نتائج » تقترب بالضرورة على بعض « للبادئ » . ولعلّ هذا هو السرّ في اهتمام الفلاسفة بدراسة مشكلة « دعامة الأخلاق » ، فإنّ هذه المشكلة لتعمّد في نظرم بمثابة حَجَرِ الزاوية في كل الأخلاق النظرية . أما عن هذه « المبادئ » نفسها ، فقد ذهب البعض إلى أنها تَسْتَحْلَصُ عن طريق « الاستقراء » من التجربة ، بينما قرّر آخرون أنها تُكْتَشَفُ عن طريق ضرب من الحدس (يشبه تلك القسرة الحدسية السعملة في إدراك المبادئ الهندسية) ، على حين زعم غيرهم أن هذه المبادئ إنما تَسْتَنْبِطُ ابتداءً من بعض المفاهيم الميتافيزيقية الخاصة كـ مفهوم « الخير » أو مفهوم « الكمال » .

وأخيراً يلاحظ أن « الأخلاق » — في صورتها التقليدية — تطمح في أن تكون كلية مطلقة ، بمعنى أنها تريد أن تتجاوز نسبية الزمان والمكان ، لكي تضعد طابعاً عالمياً مجرداً . ولما كانت « الأخلاق » — في نظر الفلاسفة التقليديين — هي وليدة الضمير الإنساني العام ، أو العقل البشري الكلي ، فإن (١٤ - القلدة)

أو اسرها لا بد من أن تكون واحدة بالنسبة إلى البشر قاطبة في كل زمان ومكان . ومن هنا فلن الأخلاق الفلسفية تنشأ الوصول إلى مستوى « الحقيقة الإنسانية الكلية » ، كما أنها لا تتجه نحو تحديد « خيرات نسبية » ، بل تسعى مباشرة نحو تحديد « الخير بالذات » ، أو « الخير المطلق » . ولعلّ هذا هو السبب في استهدافها للكثير من الحلات ، خصوصاً من جانب أنصار المدرسة الاجتماعية القائمين بالنسبية ، وسنرى فيما يلي كيف حاول أصحاب « الاجتماع الخلقى » أن يفصلوا « الأخلاق » عن « الفلسفة » ، لكن يربطوها بـ « السلم » ، « الاجتماع » ، « بدعى أن « الظواهر الخلقية » لا تنخرج عن كونها « ظواهر اجتماعية » يمكن دراستها على أنها مجرد « أشياء » ، ككُلّ ما عداها من الظواهر الاجتماعية الأخرى .

•• — وهنا نجد أنفسنا يإزاء « أخلاق وضعية » يريد دعايتها أن يقصروا مهمة « عالم الأخلاق » على دراسة الماديات والعرف والتقاليد والآداب العامة والمثل العليا الجماعية ... الخ . وهم يوجهون إلى أصحاب الأخلاق الفلسفية مأخذ عدة قد يكون في وسعنا أن نلخصها على الوجه التالي :

أولاً : إذا كان الفلاسفة يزعمون أن للأخلاق طابعا عقليا ، فلن هذا الطابع لا يبرر التقريب بينها وبين الرياضيات ، لأن الأخلاق ليست من خلق القهن ، في حين أن المفاهيم الرياضية هي من وضع العقل . وما دام للأخلاق وجودها المستقل بوصفها ظاهرة واقعية خارجة عن « النظر الأخلاق » ، فلن من خطأل الرأي أن نخلع عليها صفة عقلية بحتة . وهذا ما عبّر عنه العلامة الفرنسي ليني بريل بقوله : « إن الأخلاق — إذا عُنِيَ بها مجموع الواجبات التي تقوِّضُ نفسها على الضمير — لا تستند مطلقاً في وجودها إلى تلك المبادئ النظرية التي تُقام عليها ، كما أنها لا تتوقف أبداً على العلم التي قد يوجد لدينا عن ذلك المجموع » . ونحن لا نكوّن أخلاق شـب ما أو حضارة ما ،

فإن هذه الأخلاق مُكوّنة من ذى قبل ؛ وهى لم تنتظر — لكى تظهر إلى عالم الوجود — فلاسفة يعمشون فيعملون على بنائها أو هدمها .^(١) . وإنّ فإن أصحاب المدرسة الاجتماعية يرفضون كل توحيد بين ما هو « حُلُقِي » moral وما هو « عقلِي » rationnel ، كما يفعل الفلاسفة التقليديون حينما يوحّدون بينها بطريقتهم الأولى التَّبَلُّغِيَّة . وفي هذا يقول أحد علماء الأخلاق الوضعية : « إن الظاهرة الأخلاقية كى شيء خاصٌ مُحدّد . . . فليس يكفى أن يروقنى مثلُ أعلى ، أو أن يرضى (على نحو ما من الأنحاء) عقل أو حاسيق ، لكى أخلع عليه طابعا أخلاقيا . »^(٢) . ومعنى هذا أن الحقيقة الأخلاقية ليست مجرد « واقعة ذهنية » ، بل هى « ظاهرة موضوعية » يمكن ملاحظتها ، وتصنيفها ، وتحليلها ، وتفسيرها . . . إلخ .

ثانيا : يذهب دعاة « الأخلاق الوضعية » إلى أن فكرة قيام « علم معيارى » هى فى حدّ ذاتها فكرة مردودة ، لأن لفظ « العلم » لا يصدّق على أية دراسة تتدوّ حدود الوصف أو الملاحظة أو التقرّر . والواقع أن العلم هو بالضرورة وضّئى ؛ لأنه لا يدرس إلّا ما يمكن إزجاءه — إن بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة — إلى وقائع أو ظواهر ، بمعنى أنه لا يبحث إلّا فيما يمكن أن يكون موضوعا للاختبار أو التجريب . ولكن الأخلاق الفلسفية « تنظر عقل » Spéculation ، فهى أدخلُ فى باب المفاضلة منها فى باب العلم . هذا إلى أنه قد يكون من الخطأ الجسم أن نخلط بين البحث عن « القوانين » (وهو غرض العلم الوحيد) وبين البحث عن « القواعد » (وهو غرض الأخلاق) . حقّا إن ثمة « علوما تطبيقية » أو فنونا عملية ، ولكن مثل هذه الدراسات التطبيقية لا بدّ من أن تستند إلى علوم نظرية

Cf. Lévy-Bruhl : « La Morale et la Science des Moeurs » , (١)
Ch. VII.

G. Belot : « Etudes de Morale Positive » , 2e éd., 1907, L., (٢)
pp. 13-15.

سابقة تمرقها بالنرض المطلوب ، كا يفعل علم وظائف الأعضاء حينما يد اللب بالمعارف الصحية عن الحالة السوية للجسم (الأوى الصحة) . . . وعلى ذلك ، فإن أصحاب الأخلاق الوضعية يقررون أنه لا يمكن أن تكون ثمة دراسة علمية ومعيارية فى وقت واحد : لأنه لا بد من أن تقوم أولاً علوم نظرية محضة ، وبعد ذلك نمجى هذه الدراسات النظرية ففتح السبيل أمام التطبيقات العملية .

ثالثاً : يقرر دعاء المدرسة الاجتماعية أن كل المحاولات التى قام بها الفلاسفة من أجل تأسيس « أخلاق عامة كلية » قد باءت بالفشل ، نظراً لأن المفاهيم الأخلاقية ببساطة كل البعد عن أن تكون على هذا النحو من البساطة ، وكأن فى الإمكان استنباطها بطريقة رياضية بحتة . أما الالتجاء إلى « الحدس » — فيما يقول هؤلاء — فهو ليس أسعد حظاً من « المنهج الاستنباطى » ، لأنّ ما يلقاه فيلسوف الأخلاق فى ضميره لا يخرج عن كونه مجرد عناصر مُنزعّة من السلوك السائد فى المحيط الذى يعيش فيه . وآية ذلك أن شعورنا الخلقى (وهو ما نسميه عادة باسم « الضمير ») قد تكون عبر التاريخ ، على شكل شرائح متعاقبة من الأوامر والنواهى التى صدرت عن أصول متباينة فى أزمنة تاريخية مختلفة ، وهم يضربون لذلك مثلاً بالضمير الأوروبي ، فيقولون إن جانباً منه قد حصل حديثاً جداً ، وجانباً آخر منه قد صدر عن المسيحية ، بينما تتصلر جوانبه الأخرى إلى أصول أبعد من ذلك بكثير . وفضلاً عن ذلك فإن ضميرنا — كما لا حظ بيلو — لا يكوّن قط من تلك الرواسب التى تراكت بعضها فوق بعض عبر التاريخ ، وإعما هو يكوّن أيضاً من مجموعة من « الضمائر الجزئية » التى يوجد بعضها إلى جوار البعض الآخر : كالضمير العائلى ، والضمير للمهى ، والضمير للمدى ، والضمير الإنسانى . . . إلخ . وهذه الضمائر المختلفة ليست دائماً على وفاق فيما بينها ، بل كثيراً ما ينشب بينها الصراع

أو التضارب . ومعنى هذا أن « الشعور الخلقى » لا يؤلف وحدة متماسكة ، بل هو مركب من عناصر مختلفة متباينة ^(١) .

ولو أننا أنعمنا النظر إلى الأخلاق الفلسفية — فبما يقول أنصار المدرسة الاجتماعية — لوجدنا أنها دراسة غير ذات موضوع ، لأنها تستمد عناصر بحثها من دراسات متفرقة غريبة عنها . وحسبنا أن ندقق النظر في مضمون هذه الأخلاق النظرية ، لسكى نتحقق من أنها مزيج من عناصر متنوعة متعددة الأصول ، وإن كانت هذه العناصر مختلطة أيضاً بشيء من الأخلاق الواقعية السائدة . فهذه « الأخلاق النظرية » خليط عجيب من المعتقدات الدينية ، والبحوث السيكولوجية المتعلقة بطبيعة الميول والدوافع ، والنظرات الليتافيزيقية المرتبطة بأصل الإنسان ومصيره ، والتحليلات القانونية للنسبة على طبائع الأشخاص والأشياء . . . الخ . وهذا التنوع الكبير نفسه إن هو إلا دليل صارخ — فيما يزعم أنصار الوضعية الاجتماعية — على ما فى تلك الأخلاق من لبس وفوضى وغموض .

وعضى لىنى بريل إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أنه على الرغم من التضارب الكبير الذى نجمه قائماً بين المذاهب الأخلاقية المختلفة ، إلا أننا نلاحظ أنها تكاد تتفق على المناداة بيمض المبادئ والتعاليم العملية . حقا إن هذه المذاهب تختلف فى أجزائها النظرية ، « ولكنها تتفق فى القواعد والأحكام العملية التى تأخذ بها . واتفاقها فى هذه النقطة إنما يعنى أنها تبدأ بعلامة الأخلاق الشائنة فى زمنها ، وأنها تتخذ نقطة انطلاقها من الأخلاق العملية القائمة بالفعل ، ثم تحاول من بعد أن تصبغها بالصبغة العقلية . فهى إذن تسير سيراً طبيعياً من العمل إلى النظر ، ولو أنها لا تشمر شموراً واضحاً بهذا الانتقال ، بدلا من

G. Belot : «Etudes de Morale Positive», 1907, pp. 68-70 (١)

أن تسيطر في الاتجاه العكسي (أى من النظر إلى العمل) . وليس للثل الأمل
الذى تستخلصه سوى إبراز للحقيقة الاجتماعية القائمة ، سواء أكان ذلك في الماضى
أم في المستقبل ^(١) . ولإذن فإن فلسفة الأخلاق — فيما يرى ليفي بريل —
يستمدون معظم مبادئهم من الأخلاق القائمة بالفعل ، بحيث أن أخلاقهم النظرية
تنبؤو — في خاتمة اللطاف — بمثابة تبرير للأخلاق الشائعة ، وهى تلك الأخلاق
التي سلّموا بها لا شعورياً أو اعتنقوها ضميرياً .

رابعا : يأخذ دعاء الأخلاق الوضعية على الفلاسفة التقليديين أنهم يستدلون
دائما إلى مُسَلَّمات postulates يفترضون صحتها منذ البداية ، دون أن يشفوا
أعضهم بالبحث في مدى شرعيتها . فهم يسلّمون مثلاً بأن « الطبيعة البشرية
واحدة في كل زمان ومكان » ، وهذه المسألة وحدها هى التي تسوّغ لهم تلك النظرة
العقلية المجردة إلى مفهوم « الإنسان » بصفة عامة ، وهى التي تسمح لهم بأن
يستخلصوا كل ما يستخلصونه من قواعد كلية عامة . والواقع أن فلسفة الأخلاق
يؤمنون بوجود « ماهية بشرية ثابتة » ، فهم لذلك يُشرّعون للإنسانية قاطبة ،
دون أن يقيموا أى وزن للظروف أو للناسبات أو الأزمنة أو الأمكنة أو الأجناس
أو الأفراد ... إلخ . هذا إلى أن الغالبية العظمى منهم تقرض أن الضمير
أو الشعور الأخلاقي يؤلف لدى كل منا « وحدة متأسكة » ، وكأن أوامر الضمير
المختلفة هى مجرد تطبيقات مختلفة لإلزام أخلاق واحد .

يبد أن هذين البديان — فيما يقرر أهل المدرسة الاجتماعية — ميدان
فاسدان : لأنه ليس ثمة « إنسان في ذاته » homme en-soi يمكن أن هم
على أساسه مجموعة من الحقائق الأخلاقية الثابتة التي لا تكون محل نزاع

Lévy Bruhl. • La Morale et la Science des Moeurs . (١)
Ch. I., § II & III., Ch. II., § I.

أو مناقشة . وقد أثبت لنا الإثنوجرافيا (Ethnographie) وهى عبارة عن دراسة لأحوال الشعوب ومظاهر نشاطها (أن الشعوب البدائية أساليب خاصة فى الإحساس أو الشعور ، والتفكير ، والتصرف أو السلوك ... إلخ . وكل هذه الأساليب قد تختلف — إن فى كثير أو فى قليل — عما اعتدنا نحن أن نسير عليه فى تفكيرنا وتصرفنا . ولعل هذا ما هناء عالم الاجتماع الفرنسى دور كايم حينما كتب يقول : « إن كل عصر وكل مجتمع إنما يضمنان تحت مفهوم « الإنسان » ، إسان هذا العصر أو ذلك المجتمع . وإذا كان من الحق أن اليونانى قديماً لم يكن يحسب للبربرى أى حساب ، فإن من الحق أيضاً أن الرجل الأوروبى — اليوم — إنما يعتقد أن الإنسان هو على وجه التصديد إنسان هذا المجتمع الغربى المسمى ... »^(١) .

٥٦ — تلك هى أم المآخذ التى وجهها أنصار الأخلاق الاجتماعية الوضعية إلى أصحاب الأخلاق الفلسفة التقليدية وربما كانت الحجة الرئيسية التى يستند إليها دعاة « الاجتماع الخلقى » هى أن « الوقائع الخلقية » ظواهر اجتماعية تتصف بالثباتية ، والاضط أو الجبرية ، والظهور أو الترغيب ، مثلاً فى ذلك كمثل سائر الظواهر الاجتماعية الأخرى . حقاً إن « الظاهرة الأخلاقية » واقعة نوعية تحدث فى صميم الحياة الجمعية مكانة خاصة لها من سلطة ، وإلزام ، وقُدسية ، ولكنها — فيما يقول دور كايم — ظاهرة اجتماعية تقوم على قوانين استقرائية موضوعية ، ويمكن دراستها بشق الأساليب المنهجية الدقيقة . ومعنى هذا أن التغير الذى قد يطرأ على نظرة الناس إلى الخير والشر ليس مجرد حدث اعتباطى يعمل على ظهوره الصدفة البعثة ، كما أنه ليس محض تغير فكرى تسبب فى

(١) ذكرنا لإبراهيم « مشكلة الإنسان » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٩ ،

حدوثه مذاهب الفلاسفة أو نظريات المفكرين ، وإنما هو واقعة حتمية ضرورية يمكن التعرف على أسبابها بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية التي تعمل تحتها في هذه البيئة أو تلك . ولكننا حتى لو نظرنا إلى للمذاهب الأخلاقية التي يضعها الفلاسفة أنفسهم ، لوجدنا — فيا يقول دعاة المدرسة الاجتماعية — أنها هي الأخرى ضرب من « الواقع الخلقية » ، لأنها ظواهر اجتماعية تنبثق عن آمال المجتمع النافضة ونوازع الخلفية التي لا زالت في دور الاختار^(١).

والواقع أننا لو عدنا إلى للمذاهب الأخلاقية التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، لوجدنا أنها جميعاً كانت تحاول وضع أخلاق علمية تحاكي في طابعها للوضعية شق العلوم الوضعية الحديثة . فهذا رنوفيه Renouvier يحاول في كتابه « علم الأخلاق » (١٨٦٩) أن يستعير من الرياضيات نموذجاً للحقيقة الخلقية ، وهذا روه Raux يسعى جاهداً أن يسيّل توثيق الصلة بين الأخلاق والعلم في كتابه « التجربة الخلقية » (١٩٠٣) . ولم يلبث كل من ليفي بريل في كتابه « الأخلاق وعلم العادات » (١٩٠٣) ، وألبير بايه Bayet في كتابه « الأخلاق العملية » (١٩٠٧) ، وبلو Bolot في كتابه « دراسات في الأخلاق الوضعية » (١٩٠٧) أن حلوا بشدة على الطابع الشخصي للأخلاق الفلسفية ، آملين أن يجعلوا من الدراسة الأخلاقية علماً يقوم على التحديد للوضعية . وهكذا أصبح للأخلاق طابع علمي لا شخصي ، وصار الإنسان في نظر الوضعيين مجرد شيء يُدرّس من الخارج ، وكأنما هو « موضوع » نحدد سلوكه تحديداً عديداً .

بيد أن « علم الواقع الخلقية » حينما ينفذ بنا إلى مملكة العلم ، فإنه إنما يريد

E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie », Paris, (١)
P. U. F., 1951, pp. 112—114.

أن يوافق علينا ضرورة « الاختيار » Option ، وكأن ليس في السلوك لحظة فردية تنوقف على قرارنا الشخصى . ولكن علماء الأخلاق الوضعية ينسّون أو يتناسّون أن هذا « الاختيار » أمرٌ ضرورى لا مندوحة عنه ، وأتينا « ملتزمون » Engagés دائماً في صميم الحاضر ، أعنى في غمار ذلك الواقع الشخصى الذى لا يكتف عن التكوّن ، والذى يضع مصيرنا الخاص نفسه موضع الخطارة في كل لحظة . وعبثاً يحاول الاجتماعيون أن يهيئوا بنا أن نأخذ أنفسنا بقواعد المجتمع ، أو أن نعمل على مسطرة قيم الجماعة ، فإننا لا نملك سوى أن نظل فريسة للعالم ، وأن نختار بالضرورة بين المعانى المديدة للمكثة للحدث événement ، ذلك المعنى الذى يتناسب معنا ، أو الذى يحىء على صورتنا ومثالتنا . ونحن حين نختار معنى الحدث ، فإننا نختار عالمنا ، ونختار أيضاً أنفسنا . وليست المحاولة الاجتماعية التى تقوم بها للدرسة الوضعية من أجل صلب الأخلاق بالصيغة العلمية سوى صورة مُقتبسة من صور « التجزيئية الميتافيزيقية » التى تجعل الفرد خاضعاً لمصير سابق محضوم ، بحجة أنه لا خلاص للإنسان إلا بالاندماج في نظام علوى يضمن له السلامة الأخلاقية . وهكذا تنأى الأخلاق الاجتماعية بالشخص الإنسانى عن مملكة الحرية والاختيار وتقرّر للصير ، لئكى تدعوه إلى السمو بنفسه نحو مستوى السكينة المجردة ، حيث يكون في وسعه أن يتخلص من كلّ مسئولية . وليس من شك عندنا في أن مثل هذه المذهب الأخلاقية الموضوعية إنما هى في الواقع مجرد تمييز عن سلوك المتملص أو القرار أو المروب evasion .

حقاً إن دور كاييم لا يدعونا إلى التخلي عن ذواتنا ، من أجل الاندماج في حقيقة إلهية متعالية ، ولكنه يدعونا إلى التمسك بنظام من القيم المحذدة من ندى قبل ، فضلاً عن أنه يجعل من « المجتمع » حقيقة متعالية ليس على الفرد سوى التمسك بها أو التطلع إليها أو التناهي نحوها . وسواء قلنا بمذهب أخلاقى يستمد

على « العقل » ، أم قلنا بمنهج أخلاق يستند على « المجمع » ، فإننا في كلتا الحالتين ننادى بأخلاق مجردة تزد الجانِب الشخصى فى الحياة الخلقية إلى « ضمير الغائب » ، وتبطل من « الحرية الشخصية » مجرد حقيقة سلبية محضة . فالسلوك الخلقى ، عند المفكرين الاجتماعيين ، إنما هو مجرد تنازل عن الذات ، واتجاه نحو النظام ، وكان نمة نسفاً جاهزاً من القيم يحكفل بحل كل للمشاكل التى قد تتور فى باطن الوجود البشرى . وهكذا تصبح كل مهمة الإنسان أن يتلمج فى هذا « النظام العقلى » ، سواء أكان هو « المجمع » ، أم « التاريخ » ، أم « العقل المجمع » ، لى يتمتم بالطمأنينة النفسية ، والتكامل الروحى . وكما كان أصحاب الأخلاق الدينية يحاولون أن يظهروا الوجود البشرى على أن نمة « حقيقة إلمية معالية » تضمن له سلاماً التفكير والسلوك ، نجد أن أصحاب « الأخلاق الاجتماعية » يحاولون أن يوفروا على الإنسان كل استعمال شاق للإرادة أو القدرة على المبادأة initiative ، لى يهيئوا به أن يلائم بين سلوكه وما تقضى به أوامر الجماعة . وفات هؤلاء وأولئك أن إنكار حق الشخص البشرى فى التصمم والقرار الحر ، إن هو إلا إنكار للأخلاق نفسها .

وحسبنا أن نرجع إلى ذواتنا ، لى نتحقق من أن كلاً منا لا بد من أن يجد نفسه فى هذا العالم مندجاً دائماً فى « موقف » خاص . فنحن لسنا يلزاة حجب عقلية أو أسباب مقفلة لا يكون علينا سوى أن ندر قيمتها للنطقية ، بل نحن نجد أنفسنا « ملتزمين » ، مندجين فى لحظة معينة من لحظات تاريخنا الخاص . وقد لا يكون فى وسع الفرد أن يسيطر تماماً على تلك اللحظة ، بل هو يشمر بالأحرى أنه مرتبط بها ، معانق لها ، مأخوذ فى حبالها ويبت التصيد بالنسبة إلى كل واحد منا هو أن يبعد نفسه غمراً ؛ ولكننا هنا لسنا يلزاة تخرج عقلى ينحصر فى نطاق التفكير ، وكأننا يلزاة حل نظرى لمشكلة عقلية ،

بل نحن يلزأ مخرج وجودى يرتبط بإمكانية الحياة نفسها : لأن علينا أن نتنص
لبسما ونسنا فرصة مستتة نطامر فيها يتحقق ذاتنا ، وإيقين من أنه لا بد
لنا من أن « نوجد » ، على الرغم من كثافة وجودنا الواقى ، وعلى الرغم من
تناقض مطالبنا الباطنية^(١) .

٥٧ — والواقع أننا إذا كنا نحرص على ربط الأخلاق بالفلسفة ، فذلك لأن
« المشكلة الخلقية » فى نظرنا هى أولا وهائات مشكلة شخصية تنصف بالطابع
التاريخى الدرامى الذى تنصف به أية خبرة أخرى معاشة *Expérience vécue* .
ومهما فعل فيلسوف الأخلاق التقليدى ، أو عالم الاجتماع الرضى ، فإنه لن
يستطيع أن يضع نفسه موضع الشخص الذى يجد نفسه ملزما بأن يفصل فى
مشكلة حياته . حقا إن الفيلسوف التقليدى وعالم الأخلاق الاجتماعية قد
يستطيعان أن يقدما لمثل هذا الشخص بعض القواعد العامة أو التصديقات
الكلية ، ولكنهما يخطئان بلا شك لو توخا أنهما يستطيعان أن يصوغا
« الحقيقة الخلقية » فى قوالب عامة مجردة تصلح لكل فرد ، وتنطبق على كل
حالة . وذلك لأنه ليس ثمة قانون عام يصلح لكل المواقف ، بحيث لا يكون
على أى فرد منا سوى أن يستخلص منه بطريقة استنباطية صرفة بعض تمديدات
نوعية أو نصاب خاصة لكل حالة فردية . ويمضى بعض الفلاسفة الوجوديين
إلى حد أبعد من ذلك ، فيقررون أن الفيلسوف نفسه لا بد من أن يظل مقيدا
بموقف معين ، بحيث إنه قلما يستطيع أن يرى الأشياء إلا من وجهة نظره
الشخصية الخاصة . فليس فى وسع للفكر أن يتخلص من تلك الظروف للبيئة
التي تحدد تفكيره الشخصى ، وبالتالي فإن كل تحرير أخلاقى لن يكون
— بطبيعة الحال — سوى وجهة نظر معينة فى الحكم على الأخلاق.

Cf. E. Gueudorf : « *Traité de l'Existence Morale* » , (١)

Paris, Colin, 1949, pp. 40-41.

وربما كان من بعض أفضال الفلسفة الوجودية على الأخلاق أنها قد أظهرتنا على ما للعامل الخارجى المسمى من أهمية كبرى فى كل أخلاق فردية . فالوجوديون يؤكدون أن الفرد لا يقيم فى عالم مجرد مقصور من كل سياق تاريخى ، بل هو إنما يفصل فى مصيره الشخصى وسط ظروف لا سبيل إلى تعديلها بدقة . ونحن يحقق الفرد فضلا أخلاقيا ، فإنه إنما يقوم بضرب من « المخاطرة » فى الحاضر والمستقبل ، مستخدما ما لديه من « حرية » . وليست « الحرية » التى يصعد عنها هؤلاء من قبيل « الاستقلال الذاتى » الذى تحدث عنه كانت ، وإنما هى حرية موجود مجاهد يعمل فى مشقة ، ويصارع نفسه والعالم والآخرين . وإذا كانت الحرية عند كانت مرادف « العقل المنتصر » الذى استطاع أن يسيطر على ذاته وعلى الكون ، فإن الحرية عند الوجوديين تساوى « القاتل المجاهدة » التى تجد نفسها فريسة لنفسها والعالم ، فتحاول جهد خلاقها أن تحقق حياتها بوصفها صنعة يدها .

وهكذا نرى أن الأخلاق الوجودية تقوم على الاعتراف بأولوية ضمير المتكلم ، وتدعو إلى تأسيس السلوك على الحرية الشخصية . وليست الحرية — فى نظر الوجوديين — حقيقة جاهزة أو معطى من مطلبات الحس ، بل هى كسب يحصل كل يوم ، دون أن يستحيل إلى حصيلة ثابتة . ومعنى هذا أنه إذا أراد المرء أن يكون حرا ، فإن عليه أن يسعى جاهدا دائما أبدا فى سبيل الاتصال من ملكة « الطبيعة » إلى ملكة « الأخلاق » . ولكن الحرية لا بد من أن تظل ناقصة غير مكتملة ، لأنها دائما فى صيرورة مستمرة ، فضلا عن أنها مزعزعة باستمرار مفتقرة إلى مزيد من الاستقرار . ومع ذلك فإن هذه الصيرورة نفسها هى التى تجعل على وجودنا معنى ، كما أن ذلك التزعزع إنما هو الذى يكشف عما لدينا من إمكانيات لا بد لنا من العمل على تحقيقها . ولعل

هذا ما أرادت سيمون دي بوفوار أن تعبر عنه حينما كتبت تقول : « إن الحرية لتبدو لنا دائماً على صورة حركة تحرر... وحينما يريد الإنسان أن يحقق لوجوده النجاة (أو الخلاص) — وهو وحده الذى يستطيع أن يقوم بهذا القمل — فلا بد له من أن يسمو بما لديه من تلقائية أصلية إلى مستوى الحرية الأخلاقية ، بأن يتخذ من نفسه غاية يعمل على الكشف عما تتطوى عليه من مضمون خاص . فريد في نوعه » .

وليس من شك في أنها سمة شاقة بالنسبة إلى الإنسان أن يأخذ على عاتقه حريته الخاصة ، بما تتطوى عليه من شكوك ومخاطر ومغامرات ؛ ومن هنا فقد ظهرت محاولات كثيرة — في نطاق للذاهب الأخلاقية — من أجل التخلص من تلك الحرية ، سواء بالخنوع لقانون أخلاقى ، أم بالامتثال لحقيقة ألمية ، أم بإطاعة عقيدة دينية ، أم باحترام معيار ميتافيزيقي ، أم باعتناق تنظيم حزبي . وكل هذه المحاولات إنما تخفى وراءها رغبة ضمنية في الاقتصار على الطاعة والخنوع ، بدلا من العمل على الابتكار وخلق الذات . ولكن أى أخلاق تهدف إلى القضاء على « الذاتية » أو استبعاد « الحرية » أو إنكار الشخص البشرى ، إنما تقضى في نهاية الأمر إلى هدم نفسها بنفسها . وآية ذلك أن فلاسفة الأخلاق التقليديين حين يصعدون عن القاعدة ، والقانون ، وواجبات الذات نحو نفسها ، وواجباتها نحو الآخرين ، وواجباتها نحو المجتمع ، وواجباتها نحو الله ، فإنهم إنما يمزجون الأخلاق بضرب من التشريع الاجتماعى أو الضميرى ، وكأن المشكلة الأخلاقية هي مجرد مسئولية وقواعد وجزاءات . ولكن هذا الضميرى الأخلاقى لا يصدق إلا بالنسبة إلى « ضمير الغائب » : فهو لا يتضمن إلا تعهدات خارجية تنصب على سلوك موضوعى صرف . وكل ما يهدف إليه مثل هذا التشريع القانونى إنما هو صيانة النظام الاجتماعى ، وضمان سلامة صحة المجتمع . ولكن

الأخلاق الفردية لا تجب في مثل هذه المايير الأخلاقية سوى مجرد ظروف أو شروط موضوعية ؛ فهي ترى أن من حقها أن تتصف بإزائها موقفا معينا ، وهي تمد بالتالي إلى قبولها أو رفضها أو الصعاب عليها — وإذن فقد يكون في وسعنا أن نقول إن القانون أو التشريع لا يحمل شيئا ، على الرغم من كل تلك الضمانات الخارجية التي يكفلها لسلامة المجتمع . والسبب في ذلك أن للشكلة الخلقية نُقلت بطبيعتها من كل تحديد خارجي أو من كل جبرية إجتماعية ، فهي لا بد من أن تقل قائمة على أشدها ، حتى حين تتوافر إطاعة القوانين ، ومطابقة السلوك الخارجي مع معايير الحياة الجمية^(١) .

٥٨ — وهنا يتساءل البعض فيقول : « ماذا عسى إذن أن تكون مهمة فيلسوف الأخلاق ؟ أأنا حرأ في مواجهة مواقف لحسابي الخاص ، وبالاستناد إلى حريق الذاتية ؟ » . وردنا على هذا التساؤل أن تدخل فيلسوف الأخلاق إنما يتم من طريق « الاتصال غير المباشر » ؛ فإن كل مهمة هذا الفيلسوف أن يبين الناس على الشعور بظروف وجودهم الخاصة ، وأن يبين أمامهم ذلك الأنقى للعين التي يتحركون صوبه . ومعنى هذا أنه يمدم بالوسائل اللازمة لفهم تلك المواقف الأصلية التي يجدون أنفسهم مندجحين فيها ، فضلا عن أنه يحاول أن يمدد بعض « الثوابت » القائمة في التجربة ، مع ما يقترن بهما من أساليب خاصة في الحياة « *Styles de Vie* » . ولكن الفيلسوف في كل هذا لا يفرض أى حل ، لأنه يعلم اليقين أن عناصر هذا للصير الفردى أو ذاك لا بد بالضرورة من أن تنيب عنه . حقا إن الفيلسوف قد يستطيع أن يقدم لنا عناصر تميننا على

(١) ارجع إلى كتابنا « للفكلة الخلقية » مكتبة مصر ، القاهرة ، سنة ١٩٧٠ .

الاعتماد إلى الحل ، كما أنه قد يساعد القات على أن يحقق اختيارها في ضوء معرفة أفضل وحرية أكل ، ولكن اختيار القات لا بد من أن يظل اختياراً شخصياً بحسبنا ، كما أنه لا بد أيضاً من أن يخضع لمواقفها القاتية الأصلية ، وإن كان من شأنه طوعى أو الاستبصار أن يزيد من درجة حررته ومدى انسابه إليها .

ومهما فضل فيلسوف الأخلاق ، فإن تأثيره لا بد من أن يبقى «غير مباشر» . وآية ذلك أنه لا يستطيع أن يقضى على إرادة الغير ، أو أن يضع نفسه موضعهم ، بل هو إنما يستطيع أن يؤثر عليهم كما تؤثر النماذج البشرية ، والشخصيات الروائية ، والأبطال والتقليدسون ، وكل من يستطيع أن يلعب دوراً أخلاقياً خطيراً في الحياة العملية الشخصية لبني البشر . وليس للهم أن يحاكي هؤلاء بحاكاة حرفية ، بل للهم أن نستمد من وقائع حياتهم وتصرفاتهم إلهاماً نسير في ضوئه ، أو رسالة روحية نستوحىها ونوجه سلوكنا على هديها . والشخص الذى يقف المسيح أو يحاكي محمداً ليس هو ذلك للمتوه الذى يكرر حركاتها بطريقة آلية ، أو يردد أقوالها عن ظهر قلب ، بل هو ذلك الشخص الحر الذى يبذل جهداً شاقاً في سبيل التمييز بسلوكه العملى عما أظهرته تلك النماذج التالية من سمو أخلاق في صميم حياتها . وإذن فإن التأثير الأخلاقى الذى يصدر دائماً عن أمثال هذه الشخصيات الأخلاقية الكبرى إنما يفض طابعاً غير مباشر ، دون أن يكون في ذلك أى قضاء على قوة الابتكار الخلقى لدى الشخصيات التى تستلهمها أو تستوحىها أو تسير على هديها .

لقد كانت الفلسفة التقليدية تحاول أن توصلنا إلى أخلاق تصورية توكيدية ، تتشكل بجل كل مشاكلنا في عالم مجرد . وأما اليوم فإن مهمة فيلسوف الأخلاق لم تعد تنحصر في تخليص الإنسان من نفسه ، وحمله على تناسى هومو ، وإنما أصبحت تنحصر في العمل على إظهار كل شخص منا على حقيقة موقفه الخاص ،

حقى يلقى له بحق أن يصبح مالكاً لتمام نفسه . فكل ما تقدمه لنا « الأخلاق الجديدة » إنما هي عناصر (أو مولات) تعين كل فرد منا على تحقيق اختياره الشخصى الذى هو واجبه الخاص . وما دام لكل موجود ذاتى مقتاضاته الخاصة وأحداثه الدرامية للشخصة ، فإنه هيات فيلسوف أن يحل لكل فرد منا مشكلته الأخلاقية الخاصة . حقا إن الفيلسوف يستطيع أن يعين كل فرد منا على أن يستجمع شتات قواه العقلية والوجدانية ، كما أنه يساعدنا على تهديد أوهامنا ودعم طاقاتنا ، ولكنه يعلم فى الوقت نفسه أن « الحدث » وحده هو الذى سيؤدّ تصميمنا الأخير ، وهو موقن تماماً بأنه ليس له على الحدث يدان^(١) !

ونحن نعرف أن الرى السقيم فى عصرنا الحاضر لم يعد يهزم أنه يستطيع أن « يدرب » تلاميذه بحيث يخلق منهم ما يشاء ! حقا إن بعض الوالدين لازالوا يظنون أنهم يستطيعون أن ينقلوا خبراتهم بتمامها إلى أبنائهم ، ولكن الصعوبة نفسها سرعان ما تظهرهم على أنه لا سبيل مطلقاً إلى نقل الحكمة المكتسبة إلى الأجيال الناشئة . وما دام سبيل الحياة لا بد من أن يظل دائماً طريقاً خاصاً يضرب فيه كل فرد منا لحسابه الخاص ، ويخوضه دائماً بمفرده ، فإن فيلسوف الأخلاق لم يعد يستطيع اليوم أن يحاكي الرى الواهم الذى يعتقد أن خبرات الكبار حاسمة بالنسبة إلى الصغار ، وأنها لا بد من أن تقيهم وتعصمهم مواطن الزلل ! ولو كانت المشكلة الخلقية هي بهذا القدر من السهولة ، لما وُجد على ظهر البسيطة سوى « الحكماء » ! ولكن فيلسوف الأخلاق يعلم حق العلم أنه لا بد لكل جيل من أن يكون لنفسه حكمته الخاصة ، وأنه لا بد لهذه الحكمة

G. Gusdorf : "Traité de l'Existence Morale", Colin, 1949, (١)
op. 43-44.

من أن نحي 'ملائمة' مقتضيات عصره وطبيعة مشكلاته . ولا بد لكل فرد منا
— في زمانه الخاص وموقفه القاني — أن يعمل على اكتشاف شروط توازنه
الشخصي . ولو أننا تصورنا أخلاقاً أزلية أبدية ، فإن مثل هذه الأخلاق
— إن وُجدت — لن تكون ذات فائدة كبرى بالنسبة إلى الإنسان ،
لأن الإنسان — كما يقول بعض الوجوديين — مخلوق معاصر ، أو كائن واقعي .
وهكذا نخلص إلى القول بأن الصلة وثيقة بين الأخلاق والفلسفة ، ولكن
على شرط أن نفهم أن الأخلاق كالفلسفة مفاسر كبرى أو مخاطرة هائلة ، وأنها
بطبيعتها لا بد من أن تظل مملكة ذاتية تعبر عن التزام الوجود للشخص أمام
وحدته التاريخية الخاصة . فليس من شأن فيلسوف الأخلاق أن يقف على الحرية
البشرية ، بل إن من واجبه أن يعمل على إضاءة السبيل أمامها . وسواء أكانت
الفلسفة ميتافيزيقاً أم أخلاقاً ، فإنها في كلتا الحالتين ، إنما تتخاطب إنساناً واقعياً
يحيا في حقبة تاريخية معينة ، وينسب إلى حضارة إنسانية معينة ، ويحاول دائماً
أن ينشد « الإنسانى » *l'humain* في « الإنسان » .

الفصل التاسع

بين الفلسفة والسياسة

٥٩ — كثيرًا ما يخلو لخصوم الفلسفة أن يصوّروا لنا الفيلسوف بصورة الرجل الانطوائى الذى يحيا على هامش التاريخ ، وينطق على نفسه باب مذهبه التأملى المجرد ، ويسد أذنيه عن سماع أصوات مجتمعه ويثبته وعصره . وحجة هؤلاء أن الفيلسوف هو رجل الفكر ، والثبات ، والطلاق ، والأبدية ؛ فليس بدعاً أن تراه ينتصر عن العمل ، والتغيير ، والنسي ، والزمان . ألم يقل أفلاطون نفسه « إن الفيلسوف هو الإنسان الذى يتأمل الأزمنة جميعاً ، ولا يرى الوجود إلا ككل » ؟ ألم يحدثنا نيتشه عن مهمة الفيلسوف بقوله : « إن الغاية الأولى والنهائية للفيلسوف أن ينتصر على عمره الزمنى ، لكي يستحيل إلى موجود أبديٍّ لازماني . » ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول — مع أصحاب هذا الرأى — إنه لا شأن للفلسفة بالسياسة ، مادام هدف الفيلسوف أن ينتصر على الزمان ، ويعلو على التاريخ ، وينخرط في سلك الأبدية ؟

... الواقع أننا لو حاولنا أن نستعريء تاريخ الفلاسفة ، لأقنينا أن الفلاسفة كثيراً ما كانوا يتحدثون رجال السياسة ، حتى لقد سادت بين المؤرخين خرافة ذهبيّة تمكّن لنا قدرة الفلاسفة المطلقة على معارضة الملوك والطفاء ، وتروى لنا كيف كان هؤلاء الفلاسفة الأبطال يقفون في وجه اقل والاستعباد ، ويدفّون عن أنفسهم بسلام الفكر الذى يهزم كل طغيان واستبداد . وهذا ذى بوجانس اللاثرمى — مثلاً — يحدثنا عن فيلسوف يونانى يدعى أنكسارّ خوس (يقال

عنه مع ذلك إنه كان من دعاة مذهب الشك) وقع يوماً بين يدي طاغية مستبد كان قد سبق له (أى للفيلسوف) أن سيه وأساء إليه ، فحكم عليه الطاغية بالوت وأصدر أوامره بتعذيبه وتقطيع أجزائه جسمه لإربا إربا . . . بيد أن الفيلسوف لم يكثر بكلمة ما كان يقع عليه من عذاب ، بل ظل هادئاً ساكناً رابط الجأش ، حتى إذا بلغ منه الألم مبلغه ، راح يتحدى الطاغية بقوله : « إن ما تستعجه ليس إلا القشاة الخارجى لأنكسار خوس ، وأما أنكسارخوس نفسه فليس لك عليه يدان » . وهنا أراد الملك أن يخرس الفيلسوف ، فأمر بقطع لسانه ، ولكن الفيلسوف نفسه لم يلبث أن يادر إلى قطع لسانه بأسنانه ، ثم قذف به في وجه جلاده ، وكانما هو يمسق على وجهه . . . وهكذا صور لنا أنكسارخوس بصورة الرجل القوى الذى لا يُهزَم ، فإنه هيبات للقوة للمادية أن تسحق سلطان الفكر أو أن تخرس صوت الحق .

وهذه قصة أخرى يرويها للزرخون عن الفيلسوف الرواق أبكتاتوس الذى كان عبداً لأحد السادة الرومان ، فيقولون إن السيد الرومانى للصغير أراد يوماً أن يعذب عبده للسكين ، فوضع ساقه تحت آلة تعذيب ، وراح يضغط بشدة على جسد ضحيته . . . وظل أبكتاتوس هادئاً رابط الجأش ، ثم لم يلبث أن أئذر سيده بأن الساق سوف ينكسر بعد حين . . . وانكسر ساق أبكتاتوس بالتدل ، فلم يكن منه سوى أن ابتدر سيده بقوله : « ألم أقل لك إنه سوف ينكسر ؟ » . وهذه القصة إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن أبكتاتوس الأسير قد استطاع أن يهزم سيده ، بروحه للمنوية القوية التى لم يعطها طغيان أو تعذيب ، فكانت « الفلسفة » سلاحه المائل الجبار ، وبذلك استطاع أن يقلب القشة بين العبد وسيده ، وأن يثبت لسيدته الراضح تحت نير غضبه أنه هو السيد الحقيقي . . وهذا سقراط أيضاً فى سجنه ، يحاور قوانين المدينة ،

ويهزمها بإطاعتها والخضوع لها ، ثم يموت في سبيل الحق والمدالة والخير ، فيكون موته بمثابة انتصار أخير ، وكأن لسان حاله يقول : « إنه لخَيْرُ لك ألف مرة أن تكون سقراطاً تبيعاً شقيفاً من أن تحيا خنزيراً قائماً سميماً ! » .

والظاهر أن الفلاسفة لم يقتصرُوا على تأكيد هذه « السيادة الفلسفية » عبر التاريخ من خلال مواقفهم الفكرية فحسب ، بل هم قد حاولوا أيضاً أن يؤكدوها من خلال صلاتهم الشخصية وعلاقاتهم الاجتماعية بالحكام والملوك وأهل السياسة . وتبعاً لذلك فقد نشأت روابط وثيقة بين الفلاسفة ورجال الدولة ، منذ عهد أفلاطون الذى نادى بضرورة توثيق الصلة بين الفلسفة والسياسة ووضع مقاييد الأمور فى يد ملك — فيلسوف ، حتى أيام هيجل الذى زعم فى وقت ما من الأوقات أن ثمة وحدة صوفية تجمع بينه وبين نابليون ! وقد ظهر لنا « الفيلسوف » عبر التاريخ بمظهر « الربى الأعظم » فكان أرسطو معلماً للإسكندر الأكبر ، وحل الفلاسفة فى القرن الثامن عشر محل آباء الكنيسة ، فتضلى أمراء الكنيسة من أمثال بوسويه وفلون عن مكاتهم الفكرية لأمراء الفلسفة من أمثال كوندريك الذى عهد إليه بمهمة تعليم ولي عهد بارما Parma . وهذا روسو — معلم أوروبا الحديثة — يُشكّر بخصوص دساتير بعض الدول الصغرى ، فيضع المبادئ الدستورية الأساسية لكل من بولونيا وكورسيكا . ونحن نعرف كيف كانت الصلات وثيقة بين ديكارت والمملكة كريستين ، وبين فولتير وفردريك الكبير ، وبين ديدور والمملكة كاترين الثانية . إلخ . واليوم تعترف الديمقراطيات الحديثة بما لأهل الفكر من حق فى الوصاية على تراث الإنسانية ، فتراها تحرم على توطيد دعائم المنظمة الدولية للتعاون الفكرى ، وتنفى بتقرير دور اليونسكو فى المحافظة على حقوق الإنسان الثقافية والفكرية والحضارية بوجه عام .

٦٠ - والحق أنه قد يكون من الحديث المعاد أن تنطرق لبيان العلاقة الوثيقة التي تجمع بين الفلسفة والسياسة ، فإن تاريخ الفكر البشرى يشهد بكل وضوح وجلاء أن الفلاسفة لم يحموا يوماً بمزلة عن التاريخ ، أو بمنأى عن الأحداث السياسية ، وإنما هم قد تجاوزوا دائماً مع الإطار الحضارى الذى عاشوا فيه ، أو هم - على أقل تقدير - قد حاولوا أن يمكسوا فى فلسفاتهم أصداء واقعهم الحى ، دون أن ينفلوا فى الوقت نفسه مهمة التعبير عن آمال مجتمعاتهم وأحلام مواطنيهم حقاً إن بعض للذاهب الفلسفية قد تبسّدوا أحلاماً خيالية واهية ، أو نظرات وهمية تافهة ، وكأن لا قيمة لها مطلقاً فى صميم الحياة الاجتماعية للأفراد ، ولكننا لو أنعمنا النظر إلى المدلول الحضارى لكل مذهب فلسفى ، لتحققنا من أن الفلسفة بوجه عام إنما هى قوة تاريخية هائلة ، ولأدركنا أن تاريخ المذاهب الفكرية فى العصور الحديثة بوجه خاص إن هو إلا مرآة تمكّسُ لنا صورة صادقة لما اختلف على البشرية من أحداث سياسية ووقائع اجتماعية وثورات اقتصادية وتغيرات حضارية . . . إلخ . وإذا كان من واجب التاريخ العام أن يدرس أفعال البشرية حتى يَرَفُقَ منها إلى الملل التى تمتد فيما ورامها ، فإن التجربة نفسها لتدلنا على أن هذه الملل لا تخرج عن كونها مجموعة من الأفكار الخلقية ، والدينية ، والعلمية ؛ وهذه جميعاً لا بد أن تجد فى « الفلسفة » اسمى تمييز عنها . فالأورخ الذى يريد أن يفهم أى عصر من العصور لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى التساؤل عن نظرة هذا العصر للعين إلى الحق ، والواجب ، والأخلاق الفردية ، والأخلاق الاجتماعية ، وللبدا الأول لكل من الإنسان والكون ، والقوانين العامة التى تتحكم فى سير الوجود . . . إلخ . ولا شك أن للذاهب الفلسفية الكبرى التى سادت فى العصر الواحد إنما هى التماذج الحية التى تجسّدتها روح هذا العصر ، فهى بطبيعتها

وثائق هامة تسجل الحاضر وتعبّر عن آمال المستقبل . ولعل هذا هو ما حدا بهيجل إلى القول بأن « أكل وعى يمكن أن تحصله أية حقبة تاريخية عن نفسها ، إنما هو ذلك الوعى الذى تحصله لدى فلاسفتها » . ألسنا نجد عند سقراط وأفلاطون وأرسطو خير تعبير عن الروح اليونانية فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ؟ إننا لا ننكر بطبيعة الحال أن العبقريات الفلسفية هى أكثر النماذج البشرية فردية ، لأنها بلاريب أكثرها أصالة ، ولكننا نستطيع أن نقول أيضا إن العبقريات الفلسفية هى أكثر النماذج البشرية كلية ، لأنها تَمَكِّسُ بصدق وأمانة أفكار العصر الذى تعيش فيه . حينما يَمَرِّفُ الفيلسوف ذاته على أحسن وجه ، فإنه عندئذ يعرف الآخرين أيضا على أحسن وجه ، فضلا عن أنه حينئذ يحاول أن يستيق المستقبل ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرا بادئ ذى بدء إلى أن يُلَخِّصَ فى ذاته كل ما ينطوى عليه الحاضر . وحسبنا أن نلقى نظرة فاحصة إلى أخلاق أفلاطون ، حتى نتحقق من أن هذه الأخلاق تُلَخِّصُ من جهة أخلاق اليونان فى القرن الرابع قبل الميلاد ، ولكنها من جهة أخرى تعلو على تلك الأخلاق وتمتد إلى ما وراءها . فى استطاعة المؤرخ اليقظ أن يقرأ فى الأخلاق الأفلاطونية تاريخ اليونان القدماء وتاريخ اليونان المحدثين ، أعنى ماضى الإغريق ومستقبلهم . وهكذا الحال بالنسبة إلى المُشَرِّعين من رجال الرواقية ، فإنهم يمثلون القانون القديم والقانون الحديث على السواء ، بمعنى أنهم يجمعون فى مدالهم بين روح المجتمع العتيق الذى يحتضر ، وروح المجتمع الجديد الذى تلوح تباشيره ^(١) .

حقا إن دعاة للادبية التاريخية يصرون على القول بأن التاريخ يسير على

A. Fouillée : « Histoire de la Philosophie », Paris, (.)
Delagrave 13 éd, Introduction, pp. IV—V.

قديمه ، لا على رأسه ، وأن الاقتصاد — لا الفكر — هو الحرك الأول للجماعات؛ ولكننا لو دققنا النظر في حركات المجتمعات الحديثة التي تدين برأيهم ، لأقنينا أن تقدم النظر العقلي لديها هو الذي يوجه سائر الأنواع الأخرى من التقدم البشري . فليس بصحيح ما يقال من أن الحركات الفكرية هي مجرد أدوار عليها ترتكز فوق أساس مادي ، بل الصحيح أن تقدم الأفكار الفلسفية هو في حد ذاته معيار يقاس به التقدم التاريخي بوجه عام . ومهما حاول البعض أن يقلل من أهمية « الفكر » في مضمار « السياسة » فإن من اللؤكذ أن « الفكر » لا بد من أن يظل بمثابة القوة التمهالة التي نكن من وراء شتى العوامل الاجتماعية للمثيرة لصفحة التاريخ . ومن هنا قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن التاريخ هو في جانب منه ثمرة لشتى ضروب الصراع القائم بين الأفكار ، إن لم نقل بل أن النظر العقلي هو الذي يحرك العالم بأسره . ولم يكن فلاسفة الإلحان وحدهم أول من فطن إلى هذه الحقيقة ، بل إننا لنجد أوجست كوت نفسه يؤكددها بصورة أخرى فيقول إن سير النظر العقلي هو الحرك الأساسي لشتى الحركات الاجتماعية . وهذا جون سبتورات مل أيضاً يؤكد مذاهب إليه إسام الوضعية الفرنسية فيقرر أن « تقدم النظر العقلي هو الذي تحسم بصفة عامة في كل ما أحرزه المجتمع من تقدم » بل إننا حتى لو رجعنا إلى بعض كتابات أهل المادية التاريخية (كما هو الحال مثلاً في بعض خطابات إنجلز نفسه) ، لأقنينا أنهم يؤكدون أن الناس يصنعون التاريخ بكل ما لديهم من مضمون شعوري ، وأن هذا الشعور يفترض بطبيعة الحال ترقى شتى الأفكار الفلسفية والدينية والقانونية . . . الخ . فليس التاريخ في نظرم مجرد انكاس لتلقائى لترقى القوى المادية أو الإنتاجية ، بل هو في جانب منه ثمرة للتفاعل الديناميكي الذي يتم بين الظروف المادية والقوى الفكرية ، أعنى بين البناء السفلى الاقتصادي

والأنثية العليا الإيديولوجية^(١).

٦١ - والواقع أنه كما أن الفلسفة أثرها على سلوك الأفراد ، فإن لما أثرها أيضاً على سلوك الجماعات . وآية ذلك أن ما يحدد نشأة الجماعات ، وطبيعتها ، ويجري تطورها ، ومستقبل أهدافها ، إنما هو ما يشيع بين أفرادها من إيديولوجيات فعالة . والفلاسفة - فيما يقول رسل - إنما هم أولئك الأفراد الذين تركز في مذاهبهم تلك الأفكار المهمة التي ظلت غامضة مستترة في الوسط الاجتماعي المحيط بهم ، فهم العلة الفعالة لتلك المعتقدات التي سوف تجيء فتشكل الحياة الاجتماعية في العصور التالية لهم . ولكنهم في الوقت نفسه ثمرة لما اختلف على مجتمعاتهم من ظروف سياسية وأحوال اجتماعية وتباينات فكرية . ومعنى هذا أن ثمة تفاعلاً مستمراً بين حياة المجتمع وفلسفات مفكره ، بحيث قد يصح لنا أن نقول إن لكل مجتمع من الفلسفات ما تتطلبه حاجاته وما يتلاءم مع مثله العليا . وتبعاً لذلك فإن مذاهب الفلاسفة لا بد من أن تكون صدى لما في المجتمع من تيارات ، سواء أكان دورها قاصراً على ترديد تلك التيارات أو تنميتها أو تعديلها أو تصحيحها أو التمرد عليها . وإلا فهل يتسنى للمجتمع ديموقراطي أن يدافع عن الحرية والعدالة والمساواة إن لم تكن أذهان مواطنيه قد تهيأت لقبول هذه الدعوة ، وإن لم يكن أفرادها على استعداد للدفاع عن فلسفاتهم ، بوصفها مسائل حيوية تستحق أن يحارب المرء في سبيلها ؟^(٢)

إن البعض ليظن أن العلة مقطوعة بين المذاهب الفلسفية والبيئات الاجتماعية ، ولكننا لو درسنا شتى الحركات السياسية والاجتماعية دراسة حيقة واعية ،

(١) Cf. K. Marx & F. Engels : - Études philosophiques-. (١)
Paris, E. S. 1951., Note de l'Éditeur. pp. 11-12.

(٢) Bertrand Russell : -History of Western Philosophy-, (٢)
1945 Preface.

لما كان من المستحيل علينا أن نربطها بما عاصرها أو تقدم عليها من فلسفات .
ولو أننا عدنا إلى مقارنة الحياة في البلاد الديمقراطية بنظيرتها في البلاد القاشية ،
لتحسنا من أن القارق بينهما ليس فارقاً في المستوى الملى أو الاقتصادي
أو الآلى أو الفنى أو التربوى ، وإنما هو فارق جوهرى في الأفكار والنمل
الملى والأهداف التى يدين لها كل منهما بالولاء . وكثيراً ما يحىء التفتريات
الاجتماعية التى تطرأ على حياة الناس وأساليبهم فى التصرف ويمجرى تطورهم
التارىخى ، ثمة لإيمان بعض الأفراد بقيمة بعض الأفكار الجديدة ، أو نتيجة
لاكتناح طاقة من المواطنين بإمكان قيام نظرة أخرى جديدة إلى المايير القائمة
والقيم السائدة . فليست الفلسفة ترتقاً أو شيئاً كاليًا بالنسبة إلى كل من استطاع
أن يفهم إلى أى حد تؤثر الفلسفات المختلفة على مجرى الأحوال السياسية والمسائل
العامه فى المجتمع الواحد ؛ بل إننا نلاحظ أن رجل الدولة الماهر إنما هو ذلك
الذى يتقلم جيداً أنه هيات له أن ينجح فى قيادة الناس إن لم يبدأ أولاً بالعمل
على اكتشاف فلسفاتهم الأصلية من أجل تحريكهم على العمل وإثارتهم نحو
الاستجابة للملائمة . وإذا لم يكن من شأن تلك الفلسفة أن تحقق الأهداف التى يرى
إليها ، فإن من واجبه أن يحاول صرف الناس عنها أو تحويلهم نحو فلسفة جديدة
يكون من شأنها أن تحقق الغرض المنشود^(١) .

وهذا هو يند يقارن نتائج التفكير الفلسفى بأعمال بعض رجالات السياسة
فيضع أفلاطون وأرسطو وديكارت وهيجل فى مصاف رجال من أمثال الاسكندر
وقيصر و نابوليون وغيرهم ، مع اعترافه فى الوقت نفسه بأن كل نجاح يُمِرْزُهُ
الفيلسوف لا يمكن مطلقاً أن يبدو فى الظاهر جليل الشأن واسع المدى ، كالنجاح
الذى يحرزه القائد الحرقى أو رجل الدولة . . . ولكننا مع ذلك لو نظرنا إلى المصير

Cf. A. J. Bahm : -Philosophy; An Introduction-. Wiley. (١)
1954, p. 27.

المائل الذي لقيه تفكير فيلسوف مثالي غامض مثل هيغل ، لراينا ذلك الأثر الضخم الذي خلفه مذهبه السياسى . وَحَسْبُنَا أَنْ نَلْقَى نَظْرَةً عَلَى تِلْكَ الْحَرَكَاتِ السِّياسِيَةِ الثَّبابِيَةِ الَّتِي صَدَرَتْ عَنْ الْمِيجَلِيَّةِ كَالْفَاشِيَّةِ وَالْإِسْتِرَاقِيَّةِ الْوِطْنِيَّةِ وَالشَّيْعَوِيَّةِ ، حَتَّى نَتَحَقَّقَ مِنْ أَنَّ الْفَلَسَفَةَ الْمِيجَلِيَّةَ لَا زَالَتِ قُوَّةَ حَيَّةٍ تَمَلُّ عَمَلَهَا خِمْنَ الْقُوَى الثَّابِتِيَّةِ الَّتِي تَصْنَعُ لِلْمُسْتَقْبَلِ وَتُوْجِهَ الْبَشَرِيَّةَ . حَقًّا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ يَمِيلُونَ إِلَى السَّخَرَةِ مِنْ تَأْمَلَاتِ الْفَلَسَفَةِ ، وَالْإِنْتِقَاصِ مِنْ قَدْرِ مَذْهَبِهَا الْفَاضِلَةِ ، وَالْحُطِّ مِنْ قِيَمَةِ أَنْظَارِهَا الْعَقْلِيَّةِ ، وَلَكِنْ التَّفَكُّيرُ الْفَلَسَفِيّ — سِوَا أَنْ يُرَادَ هُؤُلَاءِ أَوْ لَمْ يُرِيدُوا — قُوَّةٌ جِبَارَةٌ تَكُنْ مِنْ وَرَاءِ شَتَّى الْأَغْلَابَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ الْهَائِلَةِ وَالتَّغْيِيرَاتِ الْخَاسَةِ . وَلَئِنْ كَانَ خُصُومُ الْفَلَسَفَةِ لَا يَجِدُونَ أَدْنَى صُعُوبَةٍ فِي أَنْ يَسْمُومُوا تَأْمَلَاتِ الْفَلَسَفَةِ بِطَائِعِ الْوَحْمِ أَوْ الْحَسَمِ أَوْ الْخُفْرَةِ ، إِلَّا أَنَّ هُؤُلَاءِ يَنْسَوْنَ أَوْ يَنْتَاسُونَ أَنَّهُ لَيْسَ يَكْفَى لَهُمْ الْحَرَكَاتُ السِّياسِيَّةُ وَالتَّطَوُّرَاتُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ أَنْ تُرْجَعَ إِلَى تَصَرُّفَاتِ السَّاسَةِ وَتَدْبِيرَاتِ الْقَادَةِ ، وَإِنَّمَا يُبْنَى أَيْضًا أَنْ نَحَاوِلَ فَهْمَ التَّغْيِيرِ الْبَشَرِيِّ فِي ضَوْءِ النُّظَرِيَّاتِ الْفَلَسَفِيَّةِ وَالْمَذَاهِبِ السِّياسِيَّةِ الَّتِي تَمُجِّدُ دَائِمًا مَا سَيَتَمَخَّضُ عَنْهُ الْعَدَمُ مِنْ تَطَوُّرَاتٍ ، وَمَا سَوْفَ يَجِيءُ بِهِ الْمُسْتَقْبَلُ مِنْ أَهْلَابَاتٍ . وَلَنَضْرِبَ لِقَلْبِكَ مِثْلًا فَتَقُولُ : هَلْ يَسْتَطِيعُ الْمُؤَرِّخُ أَنْ يَفْهَمَ ثَوْرَةَ سَنَةِ ١٧٨٩ فِي فِرَنْسَا عَلَى حَقِيقَتِهَا ، إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى عِلْمٍ بِتِلْكَ الْمَبَادِيءِ الْفِكْرِيَّةِ الَّتِي سَهَّدَتْ لِانْدِلَاحِ تِلْكَ الثَّوْرَةِ ، أَعْنَى إِذَا لَمْ يَكُنْ مُلَبِّيًا بِرُوحِ الْفَلَسَفَةِ الْفِرَنْسِيَّةِ فِي الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ ؟ أَفَلَا يَحِقُّ لَنَا إِذْنُ أَنْ نَقُولَ إِنَّ الْمُؤَرِّخَ الَّذِي يَقْتَصِرُ عَلَى وَصْفِ أَفْصَالِ الْبَشَرِيَّةِ ، دُونَ الْإِهْتِمَامِ بِدِرَاسَةِ أَنْظَارِهَا الْعَقْلِيَّةِ ، إِنَّمَا يَتَوَقَّفُ عِنْدَ لِلْمَوَاطِنِ الْخَارِجِيَّةِ دُونَ أَنْ يَرِقَّ إِلَى عِلْمِهَا الْبَاطِنِيَّةِ ؟

٦٢ — هُنَا قَدْ يَتَرَضَّى بَعْضُ الْمَفْكَرِينَ — وَفِي مَقْلَمَتِهِمْ كَارْلُ مَارْكَسُ —

بِقَوْلِهِمْ إِنَّ الْفَلَسَفَةَ التَّضَلِّيْدِيَّةَ قَدْ صَرَّفُوا مَهْمَهُمْ إِلَى تَفْسِيرِ الْعَالَمِ ، فِي حَيْثُ أَنْ يَبْتَغِيَ التَّصْيِدَ هُوَ أَنْ نَمْلِكُ عَلَى تَفْسِيرِهِ . وَمَاذَا عَسَى أَنْ تَكُونَ جِدْوَى الْفَلَسَفَةِ

إذا كان كل منهما أن تجتزأ بعض المفاهيم المجردة والتأويلات الغامضة ؟ بيد أن هذا النقد للاركانى إنما ينقل حقيقة جوهرية هامة ، ألا وهي أن الفكر نفسه « قوة فعالية » هائلة . وحتى إذا لم نسلّم مع خصوم الاركانية بأنه لا سبيل إلى تغيير العالم ، إن لم نحاول أن نبداً أولاً بغيره وتأويله على نحو تجريبي سليم ، فإنه لا بد لنا من أن نعترف بأن اللنة البشرية نفسها تنطوى على ضرب من التحكم العلى فى الكون ؛ مادام فى « القول » تتكّلت لخاصية عددية أكبر من الممكنات ، وأداة فعالة للتأثير على الطبيعة والآخرين عن بعد ، وتوطيد دعائم التواصل فيما بين الأدوات ، وتثبيت لأركان العالم البشرى فى صميم ملكوت الطبيعة . وإذن فليس أضمن فى الخطأ من إقامة ضرب من التضارب بين « حضارة العمل » و « حضارة القول » ، لأن الواحدة منهما لا يمكن أن تقوم بدون الأخرى ، فضلاً عن أنه لا سبيل إلى تصور موقف نظرى أو تأملى صرف بإزاء الكون ، حتى لدى أشد الفلاسفة إغراقاً فى التجريد^(١) .

أما الزعم بأن النظر العقلى كثيراً ما يقتادنا إلى آفاق بعيدة ، وينأى بنا عن الواقع العلى ، ومحملنا على أن نستمرس فى تهاويل براءة من الأحلام المريضة والتصورات الخيالية ، فردنا عليه أن تجارب البشر العملية نفسها كثيراً ما أفلادت من تلك الأنظار العقلية التى قد تبدو بعيدة كل البعد عن الواقع العلى . وآية ذلك أن النظر العقلى كثيراً ما فصح أمام البشرية آفاقاً جديدة لم تكن فى الحسبان ، وميادين مستعدّة لم يسبق ارتيادها ، فوضع بذلك بين أيدينا إمكانيات هائلة

Cf. G. Gerdorf. - Traité de Métaphysique - Paris, Colin, (١)
1956, p. 361.

لم يكن هناك من سبيل إلى التنبؤ بها سلفاً . حقاً إن دراسة الأنظار العقلية قد تبدو في الظاهر فلسفة مجردة تنأى بنا عن العالم الواقعي ، وتقربنا من عالم آخر لعله العالم المثالي ، ولكننا ننسى عندئذ أن هذه الدراسة إنما تُقربنا من الحقيقة الحية الغابضة ، مادامت العلة الحقيقية لكل حركة الواقع الحى إنما تكن في للثل الأعلى الذى هو منه بمثابة الهدف ، أو المقصد الأسمى . ومن هنا فقد يكون في وسعنا أن نحول مع بعض فلاسفة السياسة إنه لا سبيل لنا إلى فهم تاريخ الأعمال ، إن لم نرجع أولاً وقبل كل شيء إلى تاريخ الأفكار . بل إننا قد لا نكون مغالين إذا قلنا إن بعض النظريات الفلسفية هى في صميمها وقائع حية ذات دلالة تاريخية ، مادام تاريخ التفكير الفلسفى هو مرآة صادقة لتطور المجتمع البشرى وترقى « الروح الإنسانية » فى صيُورَتِها المستمرة .

والواقع أن العلاقة وثيقة بين الفلسفة والحضارة : فلن كلا منهما سبب ونتيجة للأخرى ، بمعنى أن الحضارة نفسها وليدة الفلسفة من جهة ، وإن كانت هى بدورها التى تعود فتولد الفلسفة من جهة أخرى . وتبعاً لذلك فقد ذهب بعض الباحثين إلى أنه لا مجال للفصل إطلاقاً بين الفلسفة ودورها فى صميم التاريخ الحضارى ، لأنك بمجرد ما تحاول أن تكشف عن السمات المميزة للحضارة والوظائف الخاصة التى تضطلع بها ، فقد عرفت الفلسفة ذاتها . ولعل هذا هو ما قصد إليه ديوى حينما كتب يقول : « إن الفلسفة لم تكن قوة تاريخية حاسمة تقرر بكل تغير يطرأ على الحضارة . وهى حين تصوغ الأنماط التى ينبغى اتباعها فى المستقبل ، سواء أكان ذلك فى مجال الفكر ، أم فى مجال العمل ، فإنها إنما تمارس دورها فى صميم تاريخ الحضارة بوصفها أداة تغيير

أو إضافة أو تعديل . . .^(١) . وليس يمكن أن نقول إنه بدون الفلسفة لا يمكن أن تقوم حضارة فحسب ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن الحضارات تختلف فيما بينها بسبب ما يفسل بينها من اختلافات فلسفية ، بحيث قد يكون في وسعنا أن نتحدث عن حضارات رومانية ، وعقلية ، وسلبية ، وعدوانية ، وصوفية ، ودينوية . . إلخ . وكثيراً ما تنكشف لنا طبيعة الفلسفة الواحدة من خلال التغيرات التي تحدثها عليها في المدينة التي تربت عليها . وهنا تكون مهمة الباحث أن يتفحص على نوع التغيرات التي طرأت على المجتمع الواحد بعد اعتناقه لفلسفة الجديدة ، من أجل تحديد خصائص تلك الفلسفة بالاستناد إلى ما نجم عنها من تجديد في صميم البيئة الحضارية . ولكن هذا لا ينبغي أن الفلسفة والحضارة شيء واحد ، وإنما ينبغي لنا أن نتعرف بأن التفكير الفلسفي ليس إلا مظهراً من مظاهر الحضارة الإنسانية ، فهو بالتالي خاضع لتيارات الحضارة العامة . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن التفكير الفلسفي رافد واحد — بين روافد أخرى كثيرة — تُتَدَمَّى الجُرى الأصلية لنهر الحضارة . ومع ذلك فإن لهذا الرافد قيمة حضارية كبرى بالنسبة إلى التاريخ العام للإنسانية ، نظراً لأنه لا قيام لأية حضارة بدون دعائم فكرية تستند إليها . وإذن فليس أضمن في الخطأ ما ذهب إليه البعض من أننا لو حذفنا كل ما جاء به الفلاسفة ، فإن الإنسانية لن تنحسر شيئاً . أليست الفلسفة علماً عقلياً ، وحياة روحية ، وثقافة خصبة ، وفكراً حياً ، وحكمة طالمة ؟ فكيف لا يكون لها دور كبير في صميم التاريخ العام للحضارة وهي التي طالما عدلتْ لَلْثُلِّ العليا الجمية ، وغيّرت السياسات الدولية الكبرى ، وأثارت السبيل أمام مستقبل البشرية^(٢) ؟

Cf. J. Dewey - Philosophy & Civilization - New-York (١) 1931, p. 9.

Maurice Blondel : - La Pensée - t. II. Paris, Alcan, (٢) 1934 p. 297.

اننا نعرف كيف يحاول الكثيرون أن يَنْتَقِصُوا من قَدَر تأملات الفلاسفة ، بدعوى أنها خيالات أفلاطونية لا سند لها من واقع ، ولكن أحداً مع ذلك لا يستطيع أن ينكر أن أسماء فلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو ، والقديس أوغسطين ، والقديس توما الأكويني ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد ، وديكارت ، وبيكون ، وروسو ، وفولتير ، وكانت وهيجل وماركس وأنجلز ونيتشه وغيرهم ، قد اقترنت بتاريخ الحضارة البشرية ، فلم يبدف وسعنا اليوم أن نفهم « ديالكتيك » التاريخ الإنساني ، دون الرجوع إلى التراث الفكري المائل الذي خَلَقَهُ كل أولئك المفكرين . ولئن كانت السياسة قد أصبحت اليوم علماً من العلوم ، إلا أن هذا العلم لا يستطيع أن يَسْتَفِي عن مذاهب الفلاسفة ونظرياتهم وأحلامهم ومدنهم القاضية ، لأن هذه كلها هي لحة الحضارة البشرية وسداها ، فإن لم نقل بأنها الجو الروحى الذى يَنْسَمُ الإنسان . فليس فى استطاعة إنسان العصر الحديث أن ينظم حاله وكأن لم يوجد يوماً سقراط ، أو أفلاطون ، أو أرسطو ، أو ديكارت ، أو كنت ، أو هيجل ، أو ماركس ، أو نيتشه ، بل لابد لنا من أن نعتز بأن مجتمع القرن العشرين لا زال يحمل آثار كل هؤلاء ، بحيث قد يَشْرُ تصورُ النظم السياسية الحالية دون الرجوع إلى تاريخ الفلسفة .

حقاً إن خصوم الفلسفة سوف يمددون إلى الاعتراض ، فيرددون الحديث الماد الذى يقول : « إن الذين يملكون القدرة على العمل يعملون ، وأما أولئك الذين لا حَولَ لهم ولا طَولَ ، فلهنهم لا يملكون سوى الكلام والفلسف » ! ولكن هؤلاء ينسون أو يقناسون أننا لا نستطيع أن نعمل ، وكأن ليس للأفكار أية نتائج ، فإن الأعمال هى فى كثير من الأحيان مجرد ممرات لمجموعة من الأفكار . ولو كانت الأفكار مجرد ذَرَاتٍ من الفُبار تَذَرُوها الرياح ،

لما كنا في حاجة إلى أن نخلق أية أهمية على ما تكتبه الصحف والمجلات ، وما تسجله أقلام الكتاب والأدياء ، وما تنميه محطات الراديو والتلفزيون ، وما يتلقنه أبنائنا في للدروس والجامعات . ولكننا نعلمُ جميعاً أن للأفكار أهميتها في حياة الأفراد والجماعات ، بدليل أننا نحرص كل الحرص على التمييز بين الفكرة الصائبة والفكرة الخاطئة ، أو بين الفكرة الصادقة والفكرة الكاذبة ، أو بين الفكرة الجيدة والفكرة السيئة . . . بل إن التجربة نفسها تشهد بأقنا حيناً نسيء التصرف ، فإننا كثيراً ما نعود إلى أفكارنا محاولين فحصها وامتحانها ، لأننا على ثقة من أن سوء تصرفنا لا بد من أن يكون راجعاً إلى خطأ في التفكير أو القياس أو التحليل . فليس بصحيح ما يقال أحياناً من أن الأفكار قصُورُ من الورق ، بل الصحيح أن الإيمان بالفكرة قد يهبنا من القدرة ما نستطيع معه أن نزعج الجبال ! وآية ذلك أن الإنسان حيناً يؤمن بصحة الفكرة التي يدين بها ، فإنه سرعان ما ينظر إلى تلك الفكرة على أنها الحقيقة بينما ، وعندئذ نراه على استعداد للتضحية بكل شيء في سبيل تنفيذ فكرته . ولا شك أن فكرة كل شعب عن مثال الإنسان (أو ما ينبغي أن يكون عليه المواطن الصالح) إنما هي التي تعمل عملها في تحديد المستوى الأخلاقي لكل شعب ^(١) . وهكذا نخلصُ إلى القول بأن أفكار الفلاسفة عن علاقة الفرد بالدولة ، وصفات الحكومة للنيل ، ومميزات الحكم العادل ، وعلاقة الحكام بالحكوميين ، وصلة القانون الوضعي بالقانون الطبيعي ، وتوزيع السلطات ، وحقوق الأفراد وواجباتهم . . . إلخ : كل هذا لم يضع سدى في حياة الأمم والدول والجماعات ، بل ترددت أصدأوه في أشكال الحكومات وأنواع التنظيمات السياسية وضروب الدساتير ومواثيق للنظمت والميثاق . . . إلخ .

Walter Lippmann: The public philosophy, A Mentor Book, (١)
1952, pp. 72-74.

يَبْدَأُ نَحْنُ أَنْ نَسْتَطِيعَ أَنْ نَفْهَمَ آرَاءَ الْفَلَّاحَةِ وَمِزَاجِهِمْ إِلَّا إِذَا عَمَدْنَا إِلَى وَضْعِهَا
فِي سِيَاقِهَا التَّارِيخِيِّ ، فَإِنَّ لِكُلِّ فِلْسَافَةٍ إِطَارَهَا الْحَضَارِي الَّذِي لَا تُفْهَمُ إِلَّا فِي
دَاخِلِهِ . وَلِهَذَا قَدْ فَطَنَ الْبَاحِثُونَ إِلَى أَهْمِيَةِ تَارِيخِ الْفِلْسَفَةِ ، بِوَصْفِهِ تَتَبُعًا لِنَشْوءِ
الْأَفْكَارِ وَتَطَوُّرِهَا وَتَعَاقِبِهَا خِلَالَ الْحَقَبِ التَّارِيخِيَةِ الْمُخْتَلِفَةِ ، فِي ضَوْءِ الْأَحْدَاثِ
السِّيَاسِيَةِ وَالْمَلَابِسَاتِ الْاجْتِمَاعِيَةِ وَالتَّغْيِيرَاتِ الْحَضَارِيَةِ الَّتِي اكْتَسَبَتْ حَيَاةَ كُلِّ
شَمْبٍ . وَكَثِيرًا مَا تُعَيِّنُنَا مَعْرِفَةُ أَفْكَارِ الْعَصْرِ الْوَاحِدِ أَوْ فِلْسَفَاتِهِ ، عَلَى فَهْمِ
رُوحِ ذَلِكَ الْعَصْرِ ، وَالْوَقُوفِ عَلَى اتِّجَاهِهِ الْحَضَارِيِّ الْعَامِ . وَكَأَنَّ مَعْرِفَتَنَا
بِطَبَائِعِ الْأَفْرَادِ قَدْ تَكْتَمِلُ بِوَقُوفِنَا عَلَى أَفْكَارِهِمْ ، وَإِلَامَانَا بِمَثَلِهِمُ الْعَمَلِيَّ وَإِحَاطَتَنَا
بِنَظَرِهِمْ إِلَى الْقِيَمِ ، فَكَذَلِكَ قَدْ تَكْتَمِلُ مَعْرِفَتُنَا بِطَبَائِعِ الشُّعُوبِ ، بِوَقُوفِنَا عَلَى
أَفْكَارِهَا ، وَإِحَاطَتُنَا بِمَثَلِهَا الْعَمَلِيَّ ، وَفَهْمُنَا لِنَظَرَاتِهَا إِلَى الْقِيَمِ . . . إلخ . وَإِذْنًا قَدْ
لَا نَقَالِي إِذَا قُلْنَا إِنَّ تَارِيخَ الْفِلْسَفَةِ هُوَ جُزْءٌ لَا يَتَجَزَأُ مِنَ التَّارِيخِ الْبَشَرِيِّ الْعَامِ ،
إِنَّ لَمْ نَقُلْ مَعَ تَوْسِيدِيدِسَ أَنَّ « التَّارِيخَ هُوَ الْفِلْسَفَةُ نَفْسُهَا ، وَهِيَ تُتَكَلَّمُ
بِالْقُدْرَةِ وَلِلثَّلِ » !

الفصل العاشر

بين الفلسفة والإيديولوجيا

٦٢ — لو أننا تصفحنا الكثير من الكتب السياسية والاجتماعية التي يتداولها الناس اليوم ، لوجدنا كلمة « إيديولوجيا » *Idéologie* من بين الكلمات الهامة التي تتردد على أqlام الكتّاب المحدثين والمعاصرين . وكثيراً ما يتحدث مفكرو الغرب عن إيديولوجيات بورجوازية ، وأخرى بوليتارية ، بينما أصبح البعض يتحدث اليوم عن إيديولوجيات اقتصادية ، وإيديولوجيات سياسية ، وإيديولوجيات عنصرية ، وإيديولوجيات جنسية ، وإيديولوجيات اجتماعية .. الخ بل لقد أطلق أحد الباحثين على كتاب له في المرأة اسم « تاريخ إيديولوجية » . واتسع استعمال هذه الكلمة ، فصار الكتّاب يخلطون بينها وبين « الفلسفة » ، وأصبح لزاماً علينا أن نبين — على وجه التحديد — ضروب الاختلاف والتشابه بين كل من « الفلسفة » و « الإيديولوجيا » .

ولو أننا أردنا أن نقف على الأصل في نشأة هذه الكلمة ، لكان علينا أن نرتد إلى الفكر الفرنسي دستوت دي تراسي *Destutt de Tracy* الذي استعمل هذا الاصطلاح لأول مرة عام ١٨٠١ في كتاب له سماه باسم « تخطيط لعناصر الإيديولوجيا » . وقد أراد دي تراسي بهذا الاصطلاح الإشارة إلى « العلم الذي يدرس الأفكار (بمعناها العام) ، أي العلم الذي يقوم بالبحث في وقائع الشعور ، فيعرض لتحديد خصائصها ، وقوانينها ، ونشأتها ، وعلاقتها بالعلامات التي تمثلها . . . إلخ » ^(١) . والظاهر أن كلمة « إيديولوجيا » قد ارتبطت في نشأتها

Cf. A. Lalande : «Vocabulaire Technique et Critique de (١)
La Philosophie», 1951, 6^e édition, Art. «Idéologie», p. 458.

بالزعة الحسية أو المادية التي ظهرت في فرنسا خلال القرن الثامن عشر، فكانت « الإيديولوجيا » هي « علم الأفكار » ، وكان « المنهج الإيديولوجي » هو المنهج العلمى الوحيد الذى يسير عليه الفلاسفة في تحليلهم للأفكار ، وبمقتضى من مصادرها . وهكذا كان « الإيديولوجيون » هم أنصار تلك الجماعة الفلسفية الخاصة التى اتفقت آثار الفيلسوف القرنى السادى كونديليّاك Condillac (١٧١٥ - ١٧٨٠) ، فاستبعدت الميتافيزيقا ، وحاولت إقامة العلوم الحضارية على أسس أنثروبولوجية وسيكولوجية .

أما كلمة « إيديولوجيين » *idéologues* فقد ظهرت لأول مرة حينما أراد نابليون أن يحقّر جماعة من الفلاسفة الذين كانوا يمارضون أطماعه الاستعمارية ، فأطلق عليهم اسم جماعة « الإيديولوجيين » . ومنذ تلك اللحظة ، أصبح لكلمة « إيديولوجيا » معنى سىء ، فلم يعد يطلق على الفيلسوف لفظ « إيديولوجى » إلا حين تصطبغ فلسفته بطابع مذهبى بنأى بها عن الحقيقة ، ويضفى عليها صبغة لا واقعية . ومعنى هذا أن الفكر الإيديولوجى قد أصبح بمثابة تأملات وهمية لا تنصب على الواقع ، وكأنما هو مجرد مذهب لا واقعى (*irréelle*) تكذبه شهادة الوجود الخارجى . وهكذا درج الاستعمال على تسمية أى تفكير باسم « إيديولوجيا » حين يجرى هذا التفكير - من وجهة نظر الحياة العملية - تافهاً أو عديم الشأن ، على اعتبار أن الحكم الأوحد لقياس قيمة الفكرة إنما هو النشاط العلمى .

ثم جاء ماركس K. Marx (١٨١٨ - ١٨٨٣) فوضع كلمة « إيديولوجيا » في مقابل « وقائع اقتصادية » ، ونسب صفة « الإيديولوجية » إلى كل ما هو متصور عقلياً ، سواء أكان عقيدة دينية ، أم مذهباً فلسفياً ، أم إيماناً أخلاقياً . . . إلخ . وهكذا أصبحت « الإيديولوجيات » عبارة عن تبريرات

منطقية لبعض أساليب التفكير والسلوك، وصارت كلمة « ايدولوجيا » تنطوي على معاني الأسطورة، والوهم، والافو الفارغ، والتجريد البعيد عن الواقع. ولم يلبث الفلاسفة أنفسهم أن أصبحوا يستعملون بالطريقة الايدولوجية في تفسير آراء خصومهم، فصار من المألوف أن تُنقذ الأفكار بإظهار الطابع النفعي أو المقصد الخفي الذي تنطوي عليه، وأصبحت « الايدولوجيا » — كما يقول أحد المفكرين المعاصرين — إنما هي « الرأي الذي ينادى به خصمى »^(١)

ولكن أنصار الماركسية قد وسعوا من مفهوم « الايدولوجيا »، فأصبحوا يفسرون الأفكار والمذاهب بالرجوع إلى القوى الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، وبذلك اعتبروا جميع الأفكار مشروطة بالواقع التاريخية، وصاروا يفسرون للمذاهب على أنها مجرد تعبير عن الطبقات الاجتماعية. ولم يلبث علماء الاجتماع أن رحبوا بهذا التقابل الذي وضعه الماركسيون بين « الأفكار » و « الطبقات الاجتماعية »، فظهرت نزعة اجتماعية متطرفة في مجال المعرفة، وكان من آثار هذه النزعة أن تزعزعت فكرة « الحقيقة المطلقة »، وحلت محلها نزعة نسبية من نوع خاص، أطلق عليها أصحاب اسم « النزعة العلاقية » *relationnisme*، أو « النزعة للنظورية » *perspectivism*. وقد شاء أصحاب هذا الاتجاه الجديد في المعرفة أن يققوا موقفاً وسطاً بين النزعة الشككية التي لا تخلو من تناقض، والنزعة الإيجابية التي لا تخلو من تطرف، فذهبوا إلى أن لكل جماعة « نظرة جزئية » خاصة إلى الواقع الاجتماعي، وقالوا إن الأفراد الخارجين عن الجماعة يستطيعون أن يقيموا مؤلفاً يضم تلك النظرات الخاصة، أو أنه قد يكون في الإمكان تصوّر نسق جامع يحقق التوازن بين تلك الغضرات المتعارضة.

Cf R. Aron: « L' Idéologie »; article publié dans les (١)
« Recherches Philosophiques », Vol. VI; 1936-1937, p. 65.

ومها يكن من شيء ، فلن الملاحظ في عصرنا الحاضر أن الصلة وثيقة بين
الأيديولوجيات وحركات الجماهير ، حتى لقد أصبحنا نشهد اليوم منازعات حادة
وحملات عنيفة بين الأيديولوجيات المتعارضة . ولكن الماركسية في صراعها ضد المدوّ
البورجوازيّ ، تأتي إلا أن ترقن « الإيديولوجيا » بموقف الطبقة البورجوازية ،
وكان المنصر الأيديولوجي وقف على تفكير خصومهم ، أو كأن تفكيرهم لم خال
تماماً من كل طابع إيديولوجي . ومع ذلك فإن الماركستين يقررون أنه لا يمكن
أن يكون هناك « نظر خالص » في مضمار التاريخ أو السياسة ، وأن وراء كل
نظرية — كائنة ما كانت — إنما تكن دائماً وجهات نظر اجتماعية . وقد استعمل
ماركس نفسه كلمة « إيديولوجيا » للإشارة إلى ظاهرة « التفكير الجماعي »
الذي ينبثق دائماً عن مصالح اجتماعية ومواقف واقعية . فلم يكن بدّ إذن من
أن يجرى علماء الاجتماع فيطبقوا على الماركسية نفسها هذا المبدأ عينه ، لكي
يكشفوا لنا عن الطابع الأيديولوجي الذي تنطوي عليه هذه الفلسفة ذاتها .

٦٣ — وهنا قد يعترض مؤرخو التفكير الفلسفي على هذه النزعة الاجتماعية
في المعرفة ، فيقولون : « إن من واجب المؤرخ أن يحترم الحقيقة ، فيحاول على
قدر الإمكان أن يستند إلى الوقائع وحدها ، ويعمل دائماً على تجنب كل
إيديولوجيا . » ولكن علماء الاجتماع يبادرون إلى الردّ على هذا الاعتراض
بقولهم : « إن كل صورة من صور التفكير التاريخي أو السياسي هي في جوهرها
مشرّطة بموقف للفكر الحيويّ ، وأحوال الجماعة التي ينسب إليها . »
ومعنى هذا أن الطريقة التي نسير عليها في تصوّرنا للتاريخ ، وإعدادنا لتركيب
الموقف الكليّ بالاستناد إلى بعض الوقائع المحدّدة ، إنما تتوقف إلى أبعد حدّ
على الوضع الخاص الذي يشغله المرء في صميم المجتمع . ويمضي علماء الاجتماع
إلى حدّ أبعد من ذلك ، فيقولون إن تأثير تفكيرنا بوضعنا الاجتماعي لا ينفى

بالضرورة أن يحىء هذا التفكير خاطئاً ، وإنما قد يكون هذا التأثير نفسه سبيلنا إلى بلوغ حدس سياسى صائب . ومن هنا فإن العنصر الهام فى مفهوم « الإيديولوجيا » عندنا إنما هو هذا الكشف الجوهرى لوجود علاقة وثيقة بين التفكير السياسى والحياة الاجتماعية . ولعل هذا ما عناء ماركس حينما قال عبارته المشهورة : « إنه ليس ونعى الناس هو الذى يُحدّد وجودهم ، بل — على العكس — إن وجودهم الاجتماعى هو الذى يحدّد وعيهم ^(١) . » فالنظرية دالة Function للواقع ، وهى تؤدى إلى تحقيق ضرب خاص من الفعل ، يحىء فيعدل من الواقع ، أو هو قد يفشل ، فيضطرنا إلى معاودة النظر فى النظرية السابقة . والتغير الذى يطرأ على الموقف الحالى نتيجة للفعل ، لا بدّ — بدوره — أن يؤلّف نظرية جديدة .

... من هذا كله ينبئ لنا أن « الإيديولوجيات » هى « سرّيات أفكار » توجه النشاط نحو المحافظة على بقاء النظام القائم . وقد يقع فى ظننا أن الأفكار تتولد بطريقة تلقائية ، ولكن الحقيقة — فيما يقول كارل مانهام — أن الأفكار تتوقف توقفاً تاماً على السياق التاريخى والاجتماعى . وتبعاً لذلك ، فإنه ليس المهم أن نصل إلى دراسة الفكر المجرد ، أو العقل الخالص ، بل المهم بالأحرى أن نف على الظروف الاجتماعية الفعلية التى حلت على ظهور هذا التفكير أو ذلك الإنتاج العقلى . وإذا كان من الحق أننا ننسب إلى جماعة معينة ، فاذلك المجرد أننا ولّدنا فى كنفها ، أو لمجرد أننا ندين بالطاعة والولاء لها ، أو لمجرد أننا حريصون على التمسك بها والدفاع عنها ، وإنما بالأحرى لأننا نرى العالم وما فيه من أشياء على نحو ما تراه تلك الجماعة ، أعنى أننا نستخدم فى إدراكه نفس المعاني أو الدلالات التى تستخدمها تلك الجماعة فى إدراكه ^(٢) .

(١) K. Marx - A Contribution to the Critique of Political Economy., Trans. by N. I. Stone, Chicago, 1913, pp. 11-12.

(٢) Karl Mannheim : Ideology and Utopia - London, 1936, p. 19. (Harcourt, Brace).

والواقع أن أى مفهوم جزئى ، بل أى معنى خاص ، إنما ينطوى على «بُورَة»
لخبرات جماعة بعينها ، ومن هذه الناحية قد يكون أهم شيء يمكن أن نعرفه عن
هذا الشخص أو ذلك ، إنما هو تلك الأمور التى يتعدّها طبيعياً عادياً ، أو تلك
للسائل التى يُسَلِّم بها ضمناً دون أدنى فحص أو مناقشة . وبالمثل قد تكون أكثر
الحقائق أهمية وأولية بالنسبة إلى أية جماعة ، إنما هى على وجه التحديد تلك الوقائع
التي يتعدّها الجماعة سويةً مألوفةً ، أو تلك للسائل التى تعتبرها فى العادة محلولةً قد
فُرِغَ من أمرها . حقاً إن الفكر هو أولاً وبالذات موضوع دراسة كلٍّ من علم
المنطق وعلم النفس ، ولكن من المؤكّد — فيما يقول مانهايم — أنه لا سبيل إلى
فهم الفكر حقّ الفهم ، اللهم إلا إذا نظرنا إليه من وجهة نظر اجتماعية . ولهذا فإن
علماء الاجتماع يريدون أن يحلّوا مشكلة المعرفة عن طريق دراسة سوسيولوجية
لفكر البشرى ، لكنّ يكشفوا لنا عن الحتمية الاجتماعية التى تمنحض لها كل معرفة
إنسانية . وهم إذا كانوا يسايرون ماركس فى الاتجاه إلى «التحليل الأيديولوجى»
لمذاهب الفكر ، فذلك لأنهم حريصون على تأكيد أولوية «العامل الاجتماعى»
فى تحديد الاتجاهات الذهنية الثابتة على كل مجتمع . ولكنهم لا يمتنعون مع ماركس
إلى حدّ القول بأن الطبقة البروليتارية هى وحدها التى تملك تلك القدرة السحرية
على فضح الإيديولوجيات ، بل هم يقررون — على العكس من ذلك — أن لكل
وضع تاريخى حقيقته الخاصة ، وأنه ليس ثمة طبقة اجتماعية واحدة تحسّر لنفسها
المعنى السكليّ لأية حقبة تاريخية بعينها .

وهكذا أصبح السلاح الإيديولوجى سلاحاً عامّاً تستعين به سائر الطبقات
فى صراعها ضدّ غيرها من الطبقات ، بعد أن كان للفكر الكون الاشتراكيون يظنون

أنهم هم وحدهم الذين يملكون ميزة إدراج التفكير البورجوازي إلى أسس إيديولوجية ، وبالتالي حق الانتقاص من قدره والطمع فيه : ولم يلبث التطور الاجتماعي والفكري أن وسَّع من رقعة الخلاف بين الإيديولوجيات المتصارعة ، فأصبحنا نشهد هذا السلاح الاجتماعي الخطير في يد سائر الطبقات تدُّود به عن نفسها ، وتطمع به خصومها ، وتُشهره في وجه كل من تحدّثه فيه بالخط من شأنها . وتبعاً لذلك قد اضطر الباحثون الاجتماعيون إلى الاعتراف بأن الفكر الإنساني ينطوي على حقيقة جزئية ضمنية في كل مرحلة من مراحل تطوره ، وأنه ليس ثمة طبقة اجتماعية بينها محتكر لنفسها الدلالة الكلية الشاملة للصيرورة الكونية العامة .

٦٤ — فإذا ما دققنا النظر الآن في مفهوم «الإيديولوجيا» ، ألفتينا أن كارل ماركس على حق حينما يفرق بين نوعين من الإيديولوجيا : إيديولوجيا جزئية خاصة ، وأخرى كلية عامة . والنوع الأول منهما يشير إلى ذلك الموقف الشكوي أو الارتيازي الذي تفتقه من أفكار خَصْمنا أو تصوراتنا ، حينما ننظر إلى هذه الأفكار أو تلك التصورات على أنها مجرد تنطية شعورية (بدرجات متفاوتة) لطبيعة الموقف الحقيقية ، نظراً لأن الاعتراف بحقيقة الموقف لا يتلاءم مع مصالح الشخص للشار إليه . ومعنى هذا أن للفهم الجزئي للإيديولوجيا يقتضى تفسير موقف النظم بالرجوع إلى عامل سيكولوجي محض .

أما النوع الثاني من الإيديولوجيا فهو أوسع مدى وأكثر خطورة ، لأنه يرتبط بتفكير طبقية ، أو حقبة تاريخية ، أو فئة اجتماعية ، أو جماعة ما من الجماعات ... إلخ . وهنا تكون الإيديولوجيا عبارة عن مجموع التصورات التي تحتفظها الطبقة أو الحقة أو الفئة أو الجماعة ، آتمة من وراثتها أن تبرّر موقفها

في صميم المجتمع . والفهم الكلي للايديولوجيا إنما ينصب على التكوين العام
أو السمات المشتركة التي تميز التفكير الكلي للطبقة أو الحقة أو الفئة أو الجماعة ،
فهو يحاول بالتالي أن يبين أوجه التقابل القائمة بين الموقف الاجتماعي من جهة ،
وأشكال المعرفة من جهة أخرى .

ومع ذلك فلن نمة عناصر مشتركة تجمع بين كل من المفهوم الجزئي والمفهوم
الكلي للايديولوجيا . وآية ذلك أن كلا منهما يرفض الاعتماد على أقاويل الخضم ،
ويحاول أن يكشف عما وراءها من مقصد خفي أو دلالة مستترة . كذلك يفتق
الانسان على ضرورة فهم أقاويل الخضم بالالتجاء إلى منهج غير مباشر يقوم
على تحليل الظروف الاجتماعية التي أحاطت بالفرد أو بمجتمعه . فالأفكار
التي يعبّر عنها الشخص إنما تمتد في هذه الحالة بمثابة « دالة » function لوجوده .
وتبعا لذلك ، فإن الآراء ، والتضاميات ، والتقريرات ، والأنظمة الفكرية هي أحكام
مُتَّعَة ، لا ينبغي أن تُحمَل على ظاهرها ، بل لا بدّ من العمل على تأويلها في ضوء
الموقف المماش الذي يحياها صاحبها . هذا إلى أن الطابع النوعي المميز للذات
يشارك مع موقفها المماش في التأثير على أفكارها وتصوراتها وتأويلاتها . وهكذا
نرى أن المفهومين الكلي والجزئي للايديولوجيا إنما يعملان من تلك « الأفكار
اللزومة » مجرد « دالة » للشخص الذي يقرّها ، بحيث يكون تقريرها متوقفا
على وضعه الخاص في بيئته الاجتماعية .

يبد أن هناك مع ذلك فروقا هامة تفصل بين هذين النوعين من
« الايديولوجيا » : فلنأنا نلاحظ أولا أن المفهوم الجزئي لا ينسب الطابع
الايديولوجي إلى كل آراء الخضم ، بل هو يقصره على مضمون تلك الآراء ،
على حين أن المفهوم الكلي ينصب على النظرة الشاملة للخضم ، بما يحيط معها

من أجهزة تصوّرية ، فيحاول أن يفهم تصورات الخلق على أنها مجرد ظواهر مشتقة من الحياة الجماعية التي يشارك فيها . ومن جهة أخرى ، نلاحظ أن المفهوم الجزئي للأيدولوجيا يقوم تحليله للأفكار على أساس نفسيّ بحث ، في حين أن المفهوم السكّليّ يستند دائماً إلى تحليل عقليّ أو عرفانيّ *gnoseologique* . ولنضرب لك مثلاً نقول : حبّ أننا يلزّاء خصم بضوء بالكذب ، أو يخفي جانباً من الحقيقة ، أو يحاول تشويه أى موقف واقعيّ ؛ ففي هذه الحالة قد يكون في وسعنا أن نقول إنه لا زال في إمكاننا نحن الطرفين أن نلجأ إلى معايير مشتركة للتحقق ، ما دام في الإمكان دحض الأكاذيب والكشف عن مصادر الخطأ ، بالرجوع إلى معايير مُعيّنة للتحقق الموضوعي تكون مشتركة بين كل من الطرفين . ومعنى هذا أن توجّس من أن يكون خصميّ قد وقع ضحية لضرب من الأيدولوجيا لا يفضي إلى حدّ استبعادنا من النقاش ، ما دام هناك إطار نظريّ مشترك يمكن الاحكام إليه . وأما حين ننسب إلى حقبة تاريخية معينة عالماً فكرياً بعينه ، لكي ننسب إلى أنفسنا في الوقت نفسه عالماً آخر مختلفاً عنه كل الاختلاف ، أو حين تكون ثمة طبقة اجتماعية معينة تفكر بمقولات مختلفة تمام الاختلاف عن تلك التي تستخدمها طبقتنا الخاصة ، فهناك لا نكون يلزّاء مجرد حالات مختلفة أو أنواع متباينة من الضامين الفكرية ، بل نكون يلزّاء أنظمة فكرية متباينة تبايناً جوهرياً ، أو يلزّاء أساليب من الخبرة والتأويل مختلفة تمام الاختلاف . وإذن فنحن هنا يلزّاء خلاف أساسيّ يرتدّ إلى الشكل (أو الصورة) ، لا إلى مجرد المضمون (أو الموضوع) ؛ أعني أن التباين قائم في صميم الإطار التصوريّ لنوع التفكير ، بوصفه دالة للوقف للمعاش الذي يُعانيه هذا الفكر أو ذلك . ولهذا يقرر ما نهائم أننا هنا في المستوى النظريّ *théorique* لا المستوى السيكلوجيّ *psychique* .

وأخيراً نجد أن المفهوم الجزئى للأيديولوجيا يقوم أولاً وبالذات على سيكولوجية الصالح ، فى حين أن المفهوم الكلى يستمين بتحليل وظيفى أكثر صورية ، دون أدنى إشارة إلى البواعث السيكلوجية ، فيحصر نفسه فى الوصف الموضوعى للفروق البنائية القائمة بين الصليات الذهنية المختلفة فى الظروف الاجتماعية المختلفة . وإذا كان المفهوم الأول يقرر أن هذه للنفسة أو تلك هى السبب فى هذه الكذبة الميئة أو تلك الخلدية الخاصة ، فلن المفهوم الثانى يقتصر على تقرير وجود تقابل *correspondance* بين الموقف الاجتماعى الميئ ، ووجهة النظر الفكرية الميئة ، سواء أكانت جزئية محددة ، أم كلية شاملة . وإذن فنحن هنا إنما نستعيض عن « سيكولوجية النفسة » بتحليل دقيق للتقابل القائم بين الموقف المراد معرفته من جهة ، وبين أشكال المعرفة من جهة أخرى . وفى هذه الحالة ، يكون الفرض الذى يهدف إليه التحليل هو على وجه التحديد إعادة بناء الأسس النظرية المذهبية التى تكمن من وراء الأحكام الجزئية للأفراد . وبعبارة أخرى ، لا بد لنا هنا من الوقوف على المستلزمات النظرية التى يفترضها ضمناً حلول الخصائص فى التفكير ، فلن هذه المستلزمات لا بد من أن تكون واحدة لدى جميع الأفراد الذين ينسبون إلى طبقى الاجتماعية ، أو الذين ينتمون إلى مجتمعى الخلى .

٦٥ — وهنا قد يحقّ لنا أن نقف وقفة قصيرة عند تاريخ مفهوم الايديولوجيا ، لكى نقف على التطور الذى أصابه عبر المصور التاريخية المتعاقبة . والواقع أنه إذا كان مفهوم هذه الكلمة لم يصبح مفهوماً ذاتاً متداولاً على أقلام الكتّاب إلا منذ أمد قريب ، فلن الظاهرة التى يعنفها لى نفسها ظاهرة قديمة قدم التاريخ البشرى نفسه . ولنا نريد فى هذه السجالة القصيرة أن نأتى على تاريخ مفصل لتشاء الايديولوجيا وتطورها ، وإنما حسبنا أن يقتصر

على دراسة أصولها الحديثة . ولنقل بصفة عامة إننا لا نستعمل التأويل الأيديولوجي إلا حين نحاول — بطريقة واعية تتفاوت شدة وضعا — أن نكشف عما يكن وراء أكاذيب النظم من عوامل اجتماعية . ومعنى هذا أننا نشرح في النظر إلى رأى النظم على أنه مجرد « ايديولوجيا » ، حينما تميز في سلوكه العام اتجاهًا خفيًا يحول بيننا وبين اعتباره مجرد كذب مقصود ، فنربط بين هذا الرأى وبين الموقف الاجتماعى الذى يكتشف صاحبه ، ونعده مجرد « دالة » لهذا الموقف الخاص . وتبعاَ لذلك فإن المفهوم الجزئى للإيديولوجيا يشير إلى ظاهرة خاصة ، لاهى بالكذب الصراح من جهة ، ولاهى بالخطأ الناجم عن فساد (أو انحراف) الجهاز التصورى من جهة أخرى ، وإتاهى وسط بين هذا وذاك . فالإيديولوجيا الجزئية تشير إلى مجال خاص هو مجال أخطاء ذات طابع سيكولوجى ؛ وهذه الأخطاء — على العكس من الأغلاط للتصوذة — ليست شرادة أو متصلة ، وليكنها تصلح خطأ وطريقة لا شعورية عن بعض الملل الخاصة المحبذة . وربما كان فى وسعنا أن نجد سابقة لهذا التصور الحديث للأيديولوجيا ، عند فيلسوف مثل فرنسيس بيكون فى كتابه « الأورجانون الجديد » ، حين نراه يتحدث عن الأوثان الأربعة ، ألا وهى أوهام القليلة ، وأوهام الكهف ، وأوهام السوق ، وأوهام للسر . وهنا يصف لنا يكون مصادر الخطأ الإنسانى ، فيقول إن بعضها يرجع إلى الطبيعة البشرية ذاتها ، وبعضها يرجع إلى الأفراد المعينين هم أنفسهم ، بينما يرتد بعضها الآخر إلى المجتمع أو العرف أو التقاليد الاجتماعية . وفى كل هذه الحالات ، تتخذ تلك الأخطاء طابع « الموائى » التى تنجى فتفلق السبيل أمام المعرفة الصحيحة ، أو تقف حجر عثرة فى سبيل الوصول إلى العلم الحقيقى . وليس من شك فى أن ثمة علاقة وثيقة بين كلمة « أيديولوجيا » وبين « الأوهام الأربعة » التى

استخدمها ليكون للإشارة إلى مصادر الخطأ ، فضلا عن أن ييكون قد سبق علماء الاجتماع إلى اللص على اعتبار المجتمع أو التقليد الاجتماعي مصدراً (في بعض الأحيان) لطائفة من الأخطاء . ولكننا لا نستطيع بطبيعة الحال أن نقول بوجود صلة واقعية يمكن تصب آثارها بطريقة مباشرة عبر تاريخ التفكير البشري ، بين نظرية ييكون من جهة ، والفهوم الحديث للايديولوجيا من جهة أخرى ^(١) .

فإذا ما انتقلنا من ييكون إلى مفكرين آخرين مثل ما كيافل ودفيد هيوم ، ألقينا أن هذين الفيلسوفين قد حاولا إرجاع الفوارق القائمة بين آراء الناس الى اختلافات مقابلة في مصالحهم . ومعنى هذا أن « سيكولوجية المنافع » هي للسؤال عن خداع الناس لأشباحهم ، وسميهم نحو تفضيل غيرهم ، وتماديهم في اصطناع الأكاذيب من أجل التعايل على الآخرين . ومن هذه الناحية ، قد ييكون في الإمكان أن نعد ما كيافل وهيوم من للبشرين بالنظرة الجزئية أو للفهوم الخاص للايديولوجيا . والظاهر أن كثيرين من المؤرخين المعاصرين قد أصبحوا يصطنعون هذا التعايل الأيديولوجي الخاص في دراساتهم لأحوال الأمم والشعوب ، فلم يند أحد يجب حين يرى الواحد منهم يستعين بسيكولوجية المنافع من أجل إشاعة جو من الشك حول موقف الخلف ، أو من أجل العمل على الحط من قيمة بواعثه والانتقاص من قدر حوافه . وفي هذه الحالة تكون كل قيمة هذا التعايل الايديولوجي متحصرة في الكشف عن الدلالة الحقيقية للدعوى التي يدافع عنها الخلف ، بوصفها مجرد ستار خفي يخفي وراءه مصالح مستترة أو منافع خفية . ومعنى

K. Mannheim : Ideology and Utopia , London, 1936, (١)

p. 55. (An Introduction to the Sociology of Knowledge),
Harcourt, Brace. & Kegan Paul.

هذا أن الباحث هنا يحاول أن يكشف عما يكن وراء التسمية التفضيلية أو الإيهام الحرفي من معان خفية أو قيم ضمنية .

يبدأ أن العصر الحديث لم يلبث أن شهد انتقالاً سريعاً من هذا التصور الجزئي للإيديولوجيا إلى تصور آخر أوسع مدى وأبعد أثراً، ألا وهو التصور الكلي للإيديولوجيا . ولقد اقترن هذا الانتقال بضرب من التضكك العميق الذي أصاب الوحدة العقلية للمجتمع الحديث ، مما أدى إلى إشاعة جو من الصراع ، والريبة ، والنزاع المستمر بين القيم المختلفة . حقاً إن هذه الريبة الساذجة قد اقتصرت في بداية الأمر على المستوى السيكولوجي ، ولكنها لم تلبث أن تحولت إلى المستوى العقلي أو العرفاني حينما اتسع نطاق التضكك الاجتماعي حتى شمل الجهاز الفكري للمجتمع التبري كله . ومن هنا قد ظهرت الطبقة البورجوازية مزوّجة بقائمة جديدة للقيم ، وعمل ظهورها على قيام « نظام اقتصادي » جديد ، لم يلبث أن اقترن بأسلوب جديد في التفكير . وهكذا شهد القرن التاسع عشر تحولاً خطيراً في أساليب تفسير العالم ، وفهم الآخرين ، ومحدد العلاقات بيننا وبين الطبيعة ، مما أدى إلى ظهور « ايديولوجية بورجوازية » بمعنى الكلمة . وسرعان ما تسلمت طبقة البروليتاريا بنفس السلاح الايديولوجي لمواجهة خطر البورجوازية الناشئة ، فكان من ذلك أن أصبحنا نرى اليوم نزاعاً حاداً بين وجهتي نظر اقتصاديتين مختلفتين ، وبين نظامين اجتماعيين متباينين ، وفي مقابلهما ، بين أسلوبين مختلفين من التفكير .

والظاهر أن الفلسفة — فيا يقول مانهايم — قد لعبت دوراً كبيراً في العمل على توطيد دعائم هذا التصور الكلي للإيديولوجيا . وهنا نجد أنفسنا بإزاء مراحل ثلاث يمثلها على التوالي — من بين الفلاسفة المحدثين — كلٌّ من كانت ، وهيجل ، وماركس . والرحلة الأولى في السبيل إلى ظهور النظرة الكلية

للإيديولوجيا إنما هي تلك التي تحققت في ألمانيا ، حيناً ترقى فلسفة الوعي ، فأحلت رويداً رويداً محل وحدة العالم الموضوعية الأنطولوجية التي كانت سائدة في العصور الوسطى المسيحية ، ووحدة الأنا القدانية التي دعت إليها فلسفة التنوير . وقد أسهم كانت — على وجه الخصوص — في العمل على تقويض أركان تلك النزعة التوكيدية الأنطولوجية التي كانت تنظر إلى « العالم » بوصفه موجوداً في استقلال تام عنا ، متصفا بصورة ناجية نهائية حاسمة . أما المرحلة الثانية في تطور المفهوم السكلي للإيديولوجيا فهي تلك التي حوّل فيها هيجل هذا المفهوم السكلي من حقيقة عالية على الزمان إلى حقيقة تاريخية . وهكذا أكد هيجل (والمدرسة التاريخية) أن وحدة العالم إنما تتحقق خلال عملية تحول تاريخي مستمر . وبدأن كانت « الآات » في عصر التنوير ، بوصفها حاملة لوحدة الوعي أو الشعور ، تُمدّ بثباته موجود مجرد عال على الزمان ، مرتفع فوق مستوى المجتمع (وكأنما هي شعور أو وعي في ذاته) ، أصبحت « روح الشعب » : Volksgeist في هذه المرحلة الجديدة تمثل العناصر التاريخية المختلفة للشعور ، وقد تكاملت واتحدت على صورة وحدة كلية ، ألا وهي — على حد تعبير هيجل — « روح العالم » : Weltgeist وهذا التعبير في وجهة النظر قد كان — في جانب منه — ثمرة لما اختلف على الروح الأوروبية من تطورات سياسية واجتماعية : إذ نفذت النظرة السياسية إلى صميم الحياة اليومية ، كما ترقى الشعور بالقومية خلال حروب نابليون وبعدها . الخ . وأخيراً بلغ المفهوم السكلي للإيديولوجيا مرحلته الثالثة حيناً ظهر ماركس ، فحاول أن يستعيز عن فكرة « الشعب » أو « الأمة » بفكرة « الطبقة » ، وقال عن « الطبقة » إنها الدعامة التي يرتكز عليها الوعي في تطوره التاريخي . — وهكذا أصبح ينظر إلى بناء المجتمع ، مع ما يقابله من أشكال ذهنية ، بوصفه خاصاً لتغيرات نابية من صميم العلاقات القائمة بين الطبقات

الاجتماعية . ومن هنا قد حلت محل فكرة هيجل عن « روح الشعب »
Volksgeist فكرة ماركس عن « وعى الطبقة » ، أو بالأحرى عن
« الايديولوجية الطبقيّة »^(١) .

وقد كان من نتائج هذا التصور الجديد للوعى أو الشعور أن أصبحنا نعتبر
أن الظواهر البشرية هي من التماسك بحيث إنه لا سبيل إلى فهمها بفعل
عناصرها بعضها عن البعض الآخر ، بل لا بد لفهم أى حدث فى أية مرحلة تاريخية
بالرجوع إلى سياق ذى معنى خاص ، وهذا المعنى — بدوره — لا بد من أن
يحملنا إلى معنى آخر ، وهكذا جراً . وتبعاً لذلك ، فإن تأويل أية حقيقة تاريخية
كائنة ما كانت يستلزم افتراض قيام « وحدة عقلية » أو نظام متماسك من
الأفكار فى صميم تلك الحقبة . ومن جهة أخرى ، قد أصبحنا نعلم بأن النظام
المتسق (أو التماسك) من المعانى (أو الدلالات) يختلف من حقبة تاريخية
إلى أخرى ، لا فى مجموعه (أو كليته) *totalité* حسب ، بل فى أجزائه
(أو عناصره) أيضاً . ومن هنا قد أصبح الشغل الشاغل للعلوم التاريخية الحديثة
هو إعادة تأويل هذا التغيير المستمر المتسق الذى يطرأ على المعانى أو الدلالات .
ولئن كان هيجل قد أسهم بقسط كبير فى هذا الجهد الخطير الذى بُذل من أجل
تحقيق الترابط أو التماسك بين عناصر المعنى المختلفة فى صميم التجربة التاريخية
الواحدة ، إلا أن هيجل كان يتبع فى هذا البحث طريقة نظرية مرفقة ، فى حين
أن علماء الاجتماع اليوم قد تمكنوا من ترجمة تلك الفكرة البنائية إلى لغة البحث
التجريبي ، فأصبحت أداة عملية فعالة فى أيدي القائمين بالدراسات التاريخية
الاجتماعية .

H. Chambre : « Le marxisme en Union Soviétique » (١)
Paris., Editions Seuil, 1955., Introduction, pp. 27—28.

٦٦ — وهكذا نرى أنه على الرغم من الفارق القليل يفصل المفهوم الجزئى للايديولوجيا عن المفهوم الكلى ، فإن ثمة مصدراً تاريخياً واحداً يجمع بينهما . ومن هنا فإن المفهوم الجزئى للايديولوجيا قد أصبح يختلط علينا في الظاهر بالمفهوم الكلى ، خصوصاً وأنتا لم تعد تنظر إلى النظم على أنه يمثل وضماً سياسياً أو اجتماعياً معيَّناً ، وبالتالي فإننا لم تعد نتمه بالتمويه الشعورى أو اللاشعورى ، بل أصبحنا ننشكك في صميم وعيه ، ونسوجس من البناء الكلى : *Structure totale* لتفكيره . ومن ثم فإننا لم تعد نتق في مدى قدرته على التفكير الصحيح . ومعنى هذا أن الشك في صحة نظريات النظم قد أصبح أعمق وأبعد مدى ، لأننا لم تعد نستقد في هذا الشك إلى مجرد أساس سيكولوجى أو نفسانى محض ، بل أصبحنا نسند إلى دعامه عقلية أو عرفانية ، لأن لم قل أونطولوجية ، ما دامت آراء النظم هي مجرد « دالة » للموقف الاجتماعى السائد . وهنا نجد أنفسنا يلزاه مرحلة جديدة من مراحل تطور التفكير ، وهي مرحلة قد تكون — في نظر بعض علماء الاجتماع — بمثابة الخطوة الحاسمة في ترقى ضروب الفكر . والواقع أن المفهوم الكلى للايديولوجيا يثير مشكلة فكرية هامة ، لعلها أن تكون على أكبر درجة من الخطورة ، ألا وهي مشكلة « الوعى الزائف » *fausée conscience* ، ونعنى به تلك العقلية المنحرفة التى تشوه كل ما يقع بين يديها . ولئن كانت فكرة « الوعى الزائف » أو « الشعور الكاذب » ليست فكرة جديدة كل الجدة ، إلا أننا ندين للماركسية بأقوى تبير عن هذه الفكرة ، فضلاً عن أن دعامة للماركسية هم أول من خلق على هذا الاصطلاح دالة اجتماعية صحيحة .

وقد شرح أنجاز في خطاب بحث به إلى مهرجان Mehring بتاريخ ١٤/٧/١٨٩٣ الأصل في نشأة هذا « الوعى الكاذب » ، فكتب يقول : « إن الايديولوجيا عملية يحققها الفكر للزعم بشيء من الوعى أو الشعور ، ولكنه وعى كاذب

أو شعور زائف . وآية ذلك أن القُوَى الحركية الحقيقية التي يصدر عنها في فعله تنفل بسهولة لديه ، وإلا لما كنا في هذه الحالة يلزاء عملية إيديولوجية . وهكذا يتخيل للفكر قوى محرّكة أخرى تكون بالضرورة زائفة أو ظاهرية . ونظراً لأنه يجد نفسه في هذه الحالة يلزاء عملية ذهنية ، فإنه يستخلص منها مضمون الفكر الخفى وصورته ، سواء أكان هذا الفكر هو فكره الخاص ، أم فكر السابقين عليه . ومعنى هذا أن للفكر يقطع بالوثيقة العقلية التي يربطها بين يديه ، دون أن يدقق النظر فيها عن كثب ، أو دون أن يدرسها دراسة أعمق وأبعد مدى بوصفها مستقلة عن الفكر نفسه ^(١) . وخطر الوعي للكاذب إنما يقتل على وجه التحديد في أنه يحملنا نُفْلُ أو تناسي تلك الوقائع الاقتصادية التي نمحّد تفكيرنا . وإذا كان ماركس قد أخذ « الأيديولوجيا » على محمل سوء ، فذلك لأنه لم يكن يرى في الأيديولوجيا « سوى تفكير منفصل عن الواقع ، ما دام للفكر الأيديولوجي لا يغلن إلى الوقائع الاقتصادية التي نمحّد وجوده . فالإيديولوجيون إنما هم أولئك للفكر الذين يحبون في ملكوت الفكر الخفى ، وإن كان هذا لا يمنع من أن يظل فكرهم مشروطاً بمجموعة من العوامل الاقتصادية . ولهذا فإن مفهوم « الأيديولوجية » الذي تستعين به الماركسية إنما هو المفهوم الكلى ، ما دام التفسير الاقتصادي للأحداث قد أصبح عدد للماركسيين بمثابة الحك أو المعيار الذي يحتكون إليه للوقوف على « المنصر الأيديولوجي » الخفى في كل تفكير صادر مباشرة عن الحقيقة الواقعة . ومن هنا فإنه ليس بدعاً أن يُمتَر مفهوم « الأيديولوجيا » بمثابة جزء لا يتجزأ من صميم البروليتارية الماركسية ، حتى لقد وحّد البعض بين مفهوم « الأيديولوجيا » و « التصوّر الماركسي » للحركة البروليتارية » .

K. Marx & F. Engels : « Études Philosophiques », (١١)
Paris, Editions Sociales. 1951, p. 139.
(١٧ - مشكلة الفلسفة)

والفكر البشرى — فإما يرى ماركس — إنما هو ظاهرة تاريخية تتوقف تماماً على الواقع الاقتصادى البحت . فلا بد من أن يكون وراء كل موقف عقلى مصلحة مادية أمّلت على صاحبه الأخذ به . ولما كانت « المنفعة » فى رأى ماركس هى الأصل فى قيام « الإيديولوجيات » ، فإننا نرى للماركسيين لا يكفون عن الحديث عن عملية « فُضَح » الإيديولوجيات ، أو تَهرِتها ، أو إزاحة النقاب عنها . ولكن على حين أن للماركسيين يفسرون الترابط الوثيق القائم بين الواقع الاجتماعى والأفكار العقلية بالرجوع إلى مفهوم « المنفعة » ، نجد أن مانهايم يحاول أن يثبت أن باعث المنفعة ليس هو « معامل الارتباط » الوحيد الذى يجمع بين المجتمع الواحد من جهة ، وبين شئ ما يقوم فيه من مواقف ذهنية أو اتجاهات عقلية من جهة أخرى . حقا إن بعض المواقف الفكرية قد تكون وليدة بعض المصالح المادية ، كما هو الحال مثلاً حينما تعتقد جماعة معينة من الناس نظرية اقتصادية أو سياسية بعينها ، لأنها تتلاءم مع مصالحها المادية ، أو لأنها تتجاوب مع حاجاتها الاقتصادية ، ولكن ثمة جوانب أخرى من النشاط البشرى — كالجُلال الفنى — مثلاً — لا يكون اعتناق الفنان فيها لهذا الطراز أو ذاك مجرد صدى مباشر لحاجة مادية أو منفعة اقتصادية ، بل يكون نتيجة لتوافر بعض الشروط التاريخية والاجتماعية الخاصة التى تحدّد اختيار هذا الأسلوب الفنى أو ذاك .

وهنا يقرر مانهايم أنه إذا كان لنا أن نوسّع من نطاق البحث الإيديولوجى ، لسنجعل منه « سوسيولوجيا معرفة » نربطها بالدراسات العلمية القائمة فى مضمار تاريخ الأفكار ، فلا بد لنا من تجاوز تلك النظرة التحيزية الضيقة التى تقتصر على تأويل الأفكار بالاستناد إلى معيار المنفعة وحده . والواقع أن من أظهر سمات

التاريخ أن أى نظام اقتصادى ينشأ فيه لابد من أن ينبثق فى حضن عالم عقلى خاص ، بحيث إن أولئك الذين يحدّون فى البحث عن نظام اقتصادى بعينه ، لابد من أن يجدوا أنفسهم مضطرين إلى البحث أيضا عن وجهة النظر العقلية التى تتلاءم معه . ومن هنا فإنه حينما تهتم جماعة معينة من الجماعات اهتماما مباشرا باتخاذ نظام اقتصادى بعينه ، فلها لابد من أن تجد نفسها بطريقة غير مباشرة مستغرقة فى أشكال معينة من النشاط العقلى ، والفنى ، والفلسفى . . . إلخ ، مما يتناسب مع هذا النظام الاقتصادى المميّن . ولهذا يقرر مانهايم أن ثمة مقولة أشمل وأعمّ تعبّر عن ترابط الأفكار بالإطار الاجتماعى ، وتلك هى مقولة « الارتباط » أو « الالتزام » من حيث إن لكل جماعة ارتباطا غير مباشر ببعض الأشكال الذهنية أو الأساليب الفكرية^(١) .

وهكذا نرى أن علماء الاجتماع يؤكدون وجود ترابط وثيق بين الواقع الاجتماعى من جهة ، وأساليب التفكير أو الاتجاهات العقلية من جهة أخرى . وعلى حين أن الماركسية اللبنتيّة لا يمتنعها سوى إيجاد رابطة مباشرة بين الإنتاج العقلى ، حتى ولو كان روحيا ساميا أو فلسفيا مجردا ، وبين المصالح الاقتصادية للطبقة الاجتماعية ، نجد أن أصحاب البحث الاجتماعى لا يستميتون بالتفسير النفسى إلاّ حين يكون فى الإنسان الوقوف على مصالح حقيقية علمت بالنسل على ظهور نظرية بعينها ، لا حين يكون هناك مجرد تعلق أو أو تعيّد بنظرة خاصة إلى العالم . وحجة مانهايم فى هذا الصدد أننا حينما نحمل من مقولة « للنفمة » جبدا عاما مطلقا فنننا نحمل مهمة عالم الاجتماع إلى مجرد عملية اقتصادية يقتصر فيها على إعادة تكوين « الإنسان الاقتصادى » homo oeconomicus ، فى حين أن مهمة علم الاجتماع فى حقيقة الأمر هى دراسة الانسان ككُلّ .

K. Mannheim : «Problem of Social Knowledge», p. 184. (١)

وتبعاً لذلك فإنه ليس من حقنا أن نستند إلى تحليل للصالح وحده ، لكي ننسب هذا الأسلوب القسرى للمين ، أو ذلك العمل القبيح المحمّد ، إلى زُمرَة اجتماعية بعينها . ولإنّا نستطيع أن نبين كيف أن أسلوباً معيناً في التفكير ، أو اتجاهًا ذهنيًا بعينه ، قد اندمج في نسق خاص من المواقف ، وكيف أن هذا النسق بدوره قد ارتبط بنظام اقتصادي معلوم . وفي هذه الحالة قد يكون من حقنا أن نبحث عن الجماعات التي ترتبط مصالحها بقيام هذا النظام الاقتصادي الاجتماعي للمين ، ويكون من مصلحتها استمرار قيام هذا النظام ، لكي نبين كيف أن هذه الجماعات تعتنق في الوقت نفسه نظرة خاصة إلى العالم تتفق مع طبيعة هذا النظام .

٦٧ - ولو أننا أُنمنا النظر الآن إلى هذه الدراسة الاجتماعية للمعرفة ، لوجدنا أنها تقوم بطريقة غير مباشرة على مفهوم « النسق الكلي » أو « النظام الشامل » للنظرة الكونية : *Weltanschauung* ، وبالتالي فإنها تستند إلى « علم الاجتماع الحضاري » . وليس في وسعنا (فيما يقول مانهايم) أن نربط موقفًا فكريًا بعينه بطريقة اجتماعية معينة بطريقة مباشرة ، بل كل ما يمكننا أن نعله هو أن نقتصر على بيان معامِل الارتباط القائم بين « أسلوب التفكير » الكامن وراء موقف بعينه ، وبين البواعث العقلية التي تستند إليها زمرة اجتماعية بعينها . والواقع أننا لو عدنا إلى فحص تاريخ المعرفة والتفكير ، لنتقنا من أن الصراع لا يقتصر على « جماعات » تتنازع فيها بينها ، بل هو يمتد أيضًا إلى « مُسَلَّات عالية » *Postulats mondains* تتنافس أيضًا فيما بينها . ومعنى هذا أن الصيرورة التاريخية لا تكشف لنا فقط عن منافع تتصارع مع منافع أخرى ، بل تكشف لنا أيضًا عن مبادئ كونية تتصارع مع مبادئ كونية أخرى . وهذه المبادئ أو المصادرات المتباينة عن العالم لا يُوجَّه بعضها البعض الآخر بطريقة

تمشقة مفككة ، بل إن كل مبدأ منها مرتبط بجماعة خاصة ، وهو إنما يتطور من خلال تفكير تلك الجماعة . ولو أننا وجهنا انتباهنا إلى حقبة تاريخية بعينها ، لوجدنا أنه لابد من أن تتوافر في هذه الحقبة طبقة اجتماعية بعينها يكون من مصلحتها استمرار بقاء النظام الاقتصادي الاجتماعي السائد ، ومن ثم فإنها تتمسك بأسلوب التفكير الذي يتلاءم مع هذا النظام . ولكن لا بد أيضاً من أن تكون هناك طبقات أخرى يشعر أهلها بأن ملكوتهم الروحي هو هذه المرحلة أو تلك من المراحل القديمة للتطور ، كما أنه قد تكون هناك أيضاً طبقات غير هذه وتلك يشعر أهلها بأن ملكوتهم الروحي لم يوجد بعد ، فيضمون ثقتهم في المستقبل مؤملين ظهور عالم فكري جديد .

ومضى مانهايم إلى حد أبعد من ذلك ، فيقرر أنه لا سبيل لنا إلى فهم ما يطرأ على هذه الإيديولوجيات من تحول مستمر ، اللهم إلا إذا علمنا حساباً لتغيرات التركيب الاجتماعي التي تطرأ على ما يقابل تلك الإيديولوجيات من « طبقات فكرية » أو « مستويات عقلية » . ولئن كانت « البروليتاريا » مثلاً تكون طبقة واحدة ، إلا أن هذه الطبقة الاجتماعية ذاتها ، لم تنقسم على نفسها من حيث « المصادر السكونية » لأفرادها ، بل لعل أن البروليتاريا تشايح عدداً غير قليل من الأحزاب السياسية المختلفة . ولكن ليس ثمة طبقة اجتماعية ، في أية لحظة من لحظات التاريخ ، تستحدث أفكارها في فراغ مطلق ، وكأنما هي تبتكرها ابتكاراً ، أو تخلقها من العدم . وإنما الملاحظ أن الجماعات المحافظة — مثلها في ذلك كتلك الجماعات التقدمية — ترث الإيديولوجيات التي كانت قائمة في الماضي ، وإن كانت الأفكار الموروثة تكتسب دالة جديدة بحسب طبيعة الموقف الجديد الذي تندمج فيه . ومعنى هذا بمباراة أخرى أن تنير دالة الفكرة (أو وظيفتها) لا بد من أن يقترن

يُعتبر مماثل في معناها (أو دلالتها) ، مما يدل على أن التاريخ هو « وسيط مُبدع » يخلق المعاني الجديدة ، لا مجرد وسيلة سلبية تتحقق عبرها تلك المعاني القائمة من ذي قبل . وإذن فإن في وسعنا أن نضيف إلى قائمة مقولاتنا (فيما يقول علماء الاجتماع الحضارى) تلك المقولة الجوهرية الأساسية ، ألا وهي « مقولة تَنفِيز الدالة » : *Changement de fonction* . ولولا هذه المقولة ، لما كان ممة تاريخ حضارى ، بل لكان كل ما هناك هو مجرد « تاريخ أفكار » . والمقصود بمقولة « تنفيز الدالة » هو أن من شأن كل فكرة أن تكتسب دلالة جديدة حينما تُطَبَّق على موقف حيوى جديد . فحينما تعتنى فئة اجتماعية ما نظاماً فكرياً لفئة اجتماعية أخرى ، فإن الألفاظ التي يستخدمها أهل الفئة الجديدة ، حتى إذا كانت هى بعينها تلك التى كان يستخدمها أهل الفئة القديمة ، تكتسب دلالات جديدة وتشير إلى معان أخرى مختلفة ، نظراً لأنها قد اندمجت فى سياق جديد من الآمال والطامح والغايات . وتبما لذلك فإن « التنفيز الاجتماعى للدالة » ، إنما يعنى فى الوقت نفسه تغير المعنى أو الدلالة . ويضرب مانهائم مثلاً لذلك بالمنهج الجدلى (الديالكتيكى) الذى استعان به كل من هيغل وماركس ، فيقول إن هذا المنهج قد ظهر لأول مرة عند هيغل فى إطار مُسَلِّمة كونيّةٍ محافظة . ولما اعتنق ماركس هذا المنهج ، أدخل عليه تعديلات جوهرية أساسية ، فجعله أولاً يسير على قدميه بعد أن كان يسير (عند هيغل) على رأسه ؛ بمعنى أنه انتزعه من سياق التصورى المثالى ، وأعاد تأويله بالاستناد إلى دعامه من الواقع الاجتماعى ، ثم جعل الحد النهائي للديناميكية التاريخية هو المستقبل لا الحاضر . وليس من شك فى أن هذين التعديلين اللذين أدخلهما ماركس على معنى « الديالكتيك » إنما يرتدان إلى تغير فى الدالة فرضته آمال الطبقة البروليتارية التى شاء ماركس أن يحكم

بإسمها . وربما كان في وسعنا إذن أن نقسّر السمات الجديدة للنظام بأن نبين كيف أن حياة الطبقة العاملة تدور حول مشكلات اقتصادية ، وكيف أن توترها الحيوى مُوجّه نحو المستقبل . وفضلاً عن ذلك ، فإنه ليس من العسير أن نكشف عن العوامل الاجتماعية التى حملت أيضاً على ظهور مذهب هيغل ، بدليل أن المرحلة النهائية في ديناميكية التاريخ عند هيغل هي الحاضر ، والحاضر إنما يعكس نجاحاً حققته طبقة اجتماعية استطاعت أن تبلغ هدفها ، فلم يكن في وسعها سوى أن تعمل بكل طاقتها على استبقاء ما سبق لها تحقيقه .

وهنا قد يحق لنا أن نسأل : ماذا عسى أن تكون صلة الأيديولوجيا بهذه الدراسة الاجتماعية للمعرفة ؟ وردّ مانهايم على هذا التساؤل أن ظهور الصياغة العامة لمفهوم الأيديولوجيا الكلى ، هو الذى أدى إلى قيام « سوسيولوجيا للمعرفة » ، بوصفها منهجاً علمياً في دراسة التاريخ الاجتماعى والفكرى بصفة عامة . ومحور الارتكاز في هذه الدراسة هو أن تفكير أية جماعة ما من الجماعات إنما يصدر أولاً وبالقوات عن ظروف معيشتها . ومن هنا فلن مهمة التاريخ الاجتماعى للفكر هي تحليل سائر العوامل المتضمنة في الموقف الاجتماعى القائم بالفضل ، من أجل الوقوف على مدى تأثيرها على الفكر . وإن عالم الاجتماع ليؤكد بكل قوة أن الفكر ترمومتر حساس يسجل كل ما يطرأ على الجماعة من تغيرات حضارية أو اجتماعية . ومعنى هذا أن تغيّر معانى الكلمات أو تنوع دلالات المفاهيم ، إنما يعكس لنا ما يقوم بين أساليب الحياة للتعارضة من استقطاب واقى . ولهذا يقرر الباحثون الاجتماعيون أن الكلمة وللعنى المرتبط بها ، إنما هما في حقيقة الأمر واقعة اجتماعية أو ظاهرة جمّعية . وأى تغيّر طفيف يطرأ على النسق العام للتفكير ، لا بد من أن تتردّد أصدائوه في الكلمة المفردة ، وبالتالي في ظلال المعانى التى تحملها تلك الكلمة . وليس من شأن اللفظ أن يربطنا بالتاريخ

للأشياء في جلته غسب، بل هو يسكن أيضاً في الوقت نفسه صميم الحاضر ككل (la totalité du présent) .

وقصارى القول أن « سولوجيا للمعرفة » إنما تهدف إلى الكشف عن تلك العلاقة الوظيفية التي تجمع بين أى موقف فكري من جهة، وبين تلك الحقيقة الاجتماعية التي تكن من ورائه من جهة أخرى . وليست المعاني (أو الدلالات) التي يتكوّن منها عالمنا سوى ذلك البناء التاريخي الذي لا يكف عن الترقى، والذي يتطور في كنفه الوجود البشري نفسه . فلا موضع إذن للقول بوجود ممان مطلقة أو دلالات ثابتة ، بل لابدّ من التسليم بأن الفكر البشري ينشأ ويتطور ويمتل دائماً أبداً في نطاق بيئة اجتماعية محدّدة . وليس يكفي أن نقول إن الفكر البشري لا يعمل في الخلاء ، بل لابدّ لنا أيضاً من أن نقرر — فيما يقول علماء الاجتماع — أن كل معرفة تاريخية هي بالضرورة « معرفة علاقية » une connaissance relationnelle ، بمعنى أنه لا سبيل إلى صياغتها إلاّ من وجهة نظر للملاحظ . وهكذا يتخاض أصحاب هذه النزعة إلى القول بأن كل وجهة نظر إنما هي خاصة بموقف اجتماعي معيّن ، ممّا يستتبعه بالضرورة القول بنزعة علاقية relationnisme ((لا مجرد نزعة نسبية) .

٦٨ — تلك هي « سوسيولوجيا للمعرفة » على نحو ما وضعها كارل مانهايم ، مستنداً في ذلك إلى اكتشاف ماركس لأولوية العامل الاجتماعي ، وضرورة الصلح الأيديولوجي لمذهب الفكر . — وعلى الرغم من الفروق الهامة التي تفصل هذه الدراسة الاجتماعية للفكر ، عن التفسير المادي للماركسي لشيء الظواهر البشرية ، إلاّ أننا نلاحظ لدى كل منهما ميلاً إلى اعتبار « التاريخ » بمثابة « المطلق » ، وكأن في وسع « القولات التاريخية » أن تمثل « نهائياً محلّ سائر « القولات المنطقية » . ونحن لا ننكر بطبيعة الحال أن المؤثرات الاجتماعية

تعمل عملها في التأثير على مذاهب الفلاسفة ، ولكننا نلاحظ أن كارل مانهايم قد دخل بين المشكلات الاجتماعية والمشكلات الایستمولوجية ، دون أن يدري أن الأفكار قد تكون نسبية من وجهة النظر الاجتماعية ، دون أن تكون كذلك من وجهة النظر الایستمولوجية . ومهما حاول مانهايم أن يفرق بين كل من « النزعة الملاقية » و « النزعة النسبية » ، فإن دراسته الاجتماعية للفكر والعرفة ، ستظل ذات صبغة نسبية أصلية ، دون أن تكون ورامها أدنى محاولة جدية من أجل تبرير تلك النسبية ، أو تفسير المصادرة الایدیولوجية التي تستند إليها^(١).

وقضلا عن ذلك ، فإننا لو سلمنا مع كارل مانهايم بأن الفكر البشري مشروط بعوامل موضوعية كالحقيقة الاجتماعية ، فإننا ستجد أنفسنا مضطرين إلى أن نطبق هذا المبدأ نفسه على النظرية التي نحن بصددها ، وعندئذ لن تكون هذه النظرية سوى ثمرة لبعض القوى الاجتماعية للوضعية التي عملت على ظهورها ، وبالتالي فإنها ستفقد كل قيمة نظرية عرفانية . والواقع أن مانهايم يسمّ يادى ذى بدء بأن لكل تفكير طابعا إيديولوجيا ، لكن ينتهى في خاتمة المطاف إلى القول بأن كل تفكير لابد بالضرورة من أن يكون كاذبا . ونحن نسلم معه بأنه قد يكون من المنهك لنا أن نبحث عن أصل الفكرة الواحدة ، لكن نضعها في سياقها الحقيقي ، فيكون في وسعنا عن هذا الطريق أن نحسن فهمها ، ولكننا نظن أنه قد يكون من الخطأ أن نستنتج من ذلك أنه لا يمكن أن تتمتع أية فكرة ما من الأفكار إلا بصبغة نسبية ، أو أنه ليس ثمة حقيقة على الإطلاق . ولو صح ما يقوله مانهايم ، لكانت « النزعة

العلاقية « ضرباً من التناقض في الحدود ، لأنها تنسب لنفسها طابعاً مطلقاً ، وبالتالي فإنها تهدم نفسها بنفسها . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن «سوسيولوجيا للمعرفة» مضطرة على الأقل إلى التسليم بصحة دعواها الخاصة ، وإلا لما كانت لها أدنى دلالة ، فهي ملزمة إذن بأن تعترف بإمكان قيام « حقيقة » . ولكن أليس هناك تناقض في أن تزعم نظرية ما أن كل فكر محدد محدد اجتماعياً ، وأنه لاحق له بالتالي في أن يتفرع بالصحة أو أن يدعى لنفسه الصدق ، ثم نحى به بدلك هذه النظرية نفسها فتزعم أنها هي وحدها الصحيحة ؟ ألا تدخل هذه النظرية في نطاق المعرفة التاريخية للعلاقية ، وبالتالي أفلا يصح لنا أن نقول إنها هي الأخرى جزء عن تلك للمعرفة المحددة بعوامل اجتماعية ؟ وعلى ذلك ، أفلا ينبغي لنا أن نقرر أن كل نظرية تزعم أن التفكير محدد محدد كلياً بعوامل اجتماعية إنما هي نظرية متناقضة تنقض نفسها بنفسها ؟

الواقع أننا نحيا في عصر اضطراب فكري ، وهذا الاضطراب الفكري هو للسؤال عن توقف الكثيرين عند صراع الأيديولوجيات المختلفة ، دون الاهتمام بالعمل على مناقشة الأفكار ، أو تعقل المذاهب ، أو مواجهة الفلسفات بعضها بالبعض الآخر . ولشاهد في عصرنا الحاضر أن الكثيرين لم يعودوا يمتثلون لأنفسهم بمناقشة آراء خصومهم ، بل أصبحوا يقدّمون بالطنن فيها والاتصاف من قيمتها ، بدعوى أنها مجرد « ايدولوجيا » . ولكن مثل هذه التسمية إنما هي ظاهرة فكرية ذات دلالة خطيرة ، لأنها تظهرنا على أن « صراع الأيديولوجيات » قد أصبح في عصرنا الحالي هو « الحقيقة الوحيدة » . وحين نحاول « سوسيولوجيا للمعرفة » أن تبين لنا أن كل مذهب فلسفي أو إستيمولوجي ليس إلا مجرد لحظة من لحظات تاريخ الفكر ، فإنها إنما تهدف بالمصيرورة التاريخية إلى هاوية « الحال » ، أو « اللامعقول » . وآية

ذلك أن البناء التاريخي Structure historique لا يكفي وحده لفهم العالم ، بل لا بد من التسليم بوجود شيء فيما وراء التاريخ ، لكي يكون للتاريخ نفسه معنى أو دلالة . ولعل هذا هو ما عناه أحد للفكرين المعاصرين حينما كتب يقول : « إنه بدون الأبدية الإلهية ، لا يمكن أن يكون ثمة تاريخ إنسانى . » . فلو كان الإنسان موجوداً تاريخياً محضاً ، لما كان ثمة تاريخ بالنسبة إليه . ولو لم يكن فى وسع الإنسانية أن تتجاوز الصيرورة التاريخية ، بوجهها من الوجوه ، لتقد التاريخ نفسه كل معناه^(١) .

إن للاركيين ليريدون أن يحملوا من « التاريخ » الحكم الأوحد للإنسان ، حتى لقد قال البعض إن الماركسية لا تمجّل من « التاريخ » حلاً ، بقدر ما تمجّل من كل « علم » مجرد « تاريخ » ؛ ولكن الإنسان موجود مزدوج يجمع بين الزمان والأبدية ، فليس فى وسعه أن يفتح بأية فلسفة تمجّل من « التاريخ » الحقيقة النهائية أو « المطلق » نفسه . وهذا الاستقطاب القائم بين « الزمان » و « الأبدية » إنما يدلنا على أن « الأبدى » éternel ' هو من « التاريخى » historique بمثابة معناه الخفى . فليست « الأبدية » نوعاً من « القرار » أو الهروب من الزمان ، بل هى الوسيلة الوحيدة التى تحكم بها على الزمان ، لأنها هى التى تمخّل على الزمان كل ما له من معنى ودلالة .

وأخيراً نلاحظ أن أصحاب النزعة الاجتماعية فى المعرفة يريدون أن يستبدلوا بالفلسفة ضرباً من الدراسة الإيديولوجية للمذاهب ، وكأن ليس ثمة منطق موضوعى أو حقيقة موضوعية . ولكن مهمة الفلسفة — على وجه التحديد —

(١) Cf. Jean La Croix : "Marxisme, Existentialisme, Personnalisme", Paris. P. U. F., 1951. pp. 74.

إنما تنحصر في مقاومة شتى للمصالح المادية ، والأهواء النفعية ، والأحكام الذاتية ، من أجل العمل على إحلال « بقولات المنطقية » محل « المقولات التاريخية » أو « النظرات الاجتماعية » . والفيلسوف إنما هو (بمعنى ما من المائى) ذلك الديالكتيكي المعيد الذى يرفض الانحدار إلى هاوية النسبية ، ويأبى مسaire منطق العاطفة فى الأخذ بضرب من البرجماتية السهلة ، ويؤمن دائماً بإمكان الوصول إلى « الحقيقة » فيما وراء مصالح الطبقات الاجتماعية ، ويتشبث بالمنطق الموضوعى على الرغم من شتى المحاولات الإيديولوجية . وهذا ما سيكون علينا أن نوضحه بصورة أظهر فى دراستنا التالية للعلة بين الفلاسفة وتاريخ الفلسفة .

الفصل الحادى عشر

بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة

٦٩ — لو أننا نظرنا إلى تاريخ أى علم ، لوجدنا أنه لا يكون فى العادة جزءاً لا يتجزأ من هذا العلم . فإن تاريخ علم الطبيعة (مثلاً) لا يدخل فى صميم الفزياء الحديثة ، كما أن تاريخ علم الحيل لا يدخل فى صميم علم الميكانيكا على نحو ما ندرسه اليوم . وأما إذا نظرنا إلى الفلسفة (فيما يقول ألفريد فوييه) فإننا نجد أنها العلم الوحيد الذى ينطوى فى ذاته على تاريخه الخاص . وربما كان السرفى ذلك راجعاً إلى أن لكل من الفلسفة وتاريخ الفلسفة موضوعاً واحداً مشتركاً ، ألا وهو العقل حين ينعكس على ذاته لى يتأمل طبيعته ومبدأه وغايته . فها يكتشفه كل فرد منا فى صميم ذاته عن طريق التفكير الفلسفى ، هذا بعينه ما يحاول تاريخ الفلسفة أن يظهرنا عليه بصورة مكبرة ، فراه يعرضه أمامنا من خلال جبهة من المذاهب الفلسفية التى توالى على مر المصور . وبهذا المعنى قد يصح لنا أن نقول إن التاريخ هو الجانب الآخر المقابل للنظر العقلى : فهو حيناً يؤيده ويكمله ، وحيناً آخر يصححه ويعدل منه ^(١) .

ولكن إذا صح ما قاله بعض الباحثين من أن « إغفال ماضى التفكير ميسور فى العلم ، مستحيل فى الفلسفة » ، لأن تاريخ العلم يختلف عن العلم نفسه ، فليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة ، فإن تاريخ الفلسفة فلسفة « ، فهل لنا أن نستنتج من ذلك أن موضوع الفلسفة هو استمرار طائفة من الحلول

(١) A. Fouillée " Histoire de la Philosophie " Paris, Delagrave, 13 éd. p. II & III.

لبعض « المشكلات الفلسفية الخالدة » ؟ هل نقول مع المفكر الفرنسي ليون روبان L. Robin « إن المشكلات التي أثارها القديس من الفلاسفة لم تزال بعد باقية وستظل باقية دوماً ، لم تتغير موضوعاتها ، وإن طعنها البحث المتصل بمتنصر جديدة ؟ »^(١) هنا يقرر البعض أننا لو ألقينا نظره فاحصة على المشكلات التي أثارها الفلاسفة في كل زمان ومكان ، لما وجدنا صعوبة في أن نتحقق من أن لكل فيلسوف مشكلة خاصة التي لا تكاد تنفصل عن موقفه التاريخي .

فليس بصحيح في رأي هؤلاء ما يظنه الكثيرون أحياناً من أن المشكلات التي حاول حلها كل من أفلاطون وأرسطو والرواقين والأيقوريين والمدرسين والديكارتيين وأهل مدرسة أوكسفورد ، هي بعضها المشكلات التي لا زال يدرسها المعاصرون من الوجوديين والماركسيين والوضعيين المناطقة وغيرهم . . . ؛ وإنما الصحيح أن تاريخ الفلسفة هو في صميمه تاريخ مشكلات تتطور باستمرار ، وتتغير معها حلولها دائماً أبداً^(٢) . وبعض أصحاب هذه الدعوى في تأكيد الطابع التاريخي للفلسفة فيقولون إننا لا ننكر بطبيعة الحال أن ثمة استمراراً في تاريخ الفكر البشري ، ولكننا نرى من الواجب علينا أن نؤكد الطابع التاريخي للمشكلات الفلسفية . وهم يضربون لذلك مثلاً بنظرية المعرفة فيقولون إن الباحث في تاريخ الفلسفة قد يتوهم أن ما كانت تعنيه « مشكلة المعرفة » في نظر أفلاطون هو بعينه ما كانت تعنيه بالنسبة إلى الكنديين الجدد ، ولكن الحقيقة أنه شتان بين موضع « الإشكال » في مبحث المعرفة عند أفلاطون وموضع الإشكال في هذا المبحث عينه عند كآت أو عند الكنديين الجدد ، فضلاً عن أنه لمن المؤكد

(١) الدكتور توفيق الطويل : مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة « جامعة الإسكندرية ١٩٦٠ ، ص ٢٧ — ٢٨ .

(٢) John Lewis : " Introduction to Philosophy " Watts, (٢) London, 1954 p. 9.

أن الحاجة التي دفعت كلا منهما إلى إثارة مشكلة المعرفة مخلفة كل الاختلاف لدى الواحد منهما عنها لدى الآخر . هذا إلى أننا لونتبعنا تاريخ المذاهب الفلسفية (فيما يرى أنصار النزعة التاريخية) لألفينا أن ثمة مشكلات فلسفية تزول بزوال بعض الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأتها ، كما أن ثمة مشكلات أخرى تظهر للمرة الأولى في تاريخ الفكر البشري لارتباطها ببعض الأوضاع الاجتماعية الخاصة التي اسبغت على البشر في تطورهم التاريخي . وليس معنى انقراض بعض المشاكل أنها قد بقيت حلها النهائي ، وإنما معناه أنها قد قدّرت طابع « الإشكال » الذي كانت تنطوي عليه ، فلم يَعد الإنسان في حاجة إلى أن يعرف ما الذي ينبغي عليه أن يعتقد بخصوصها ، حتى يستطيع أن يحيا في موقفه التاريخي الخاص . ولعل من هذا القبيل مثلاما حدث لمشكلة « الحكيم » sage بعد العهد الهلنستي ، وما حدث لمشكلة « الكليات » بعد العصور الوسطى ، وما حدث لمشكلة « اتصال الجواهر » بعد القرن الثامن عشر . وأما المشكلات الجديدة التي تولدت على أعقاب بعض الأحداث التاريخية المحددة ، فقل من أهمها مشكلة الخلق ، ومشكلة وجود العالم الخارجي ، ومشكلة القيم . . . إلخ . وليس من مصلحتنا — فيما يقول دعاة المذهب التاريخي — أن نفصل الفلسفة عن التاريخ ، بحجة أن بعض المشكلات التي تثيرها الفلسفات المعاصرة اليوم هي في جانب منها نفس المشكلات التي أثارها بعض الفلاسفات القديمة (فمشكلة الموضوعات المتعلقة عند أصحاب النزعة الفئومولوجية مثلا هي بينها مشكلة الكليات عند رجال العصور الوسطى) ، وإنما يحسن بنا أن نميز بين المشكلات المتشابهة في العصور المختلفة ، حتى نستطيع أن نقف على المعنى الحقيقي أو الدلالة الصحيحة لكل مشكلة فلسفية عند أهلها^(١) .

Julian Marias : Reason and Life , English Translation (١)

Hollis, 1956, p. 6.

يبدأ أنا لومضينا مع أصحاب المذهب التاريخي حتى نهاية الشوط ، لكن علينا أن نلنى الفلسفة لحساب التاريخ ، أو أن نقول مع هيجل إن كل مذهب فلسفي ليس إلا تعبيراً عن مرحلة خاصة أو لحظة معينة في عملية التطور التاريخي للفكرة المطلقة أو العقل الكلي . ونحن نعرف كيف أن الروح عند هيجل هي التاريخ نفسه ، وكيف أن التاريخ هو الفكرة المطلقة وهي تعرض نفسها على مر الزمان . فليس بدعاً أن نرى هيجل يوحد بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة بدعوى أن الفلسفة هي إدراك الروح لذاتها في تطورها . ولم يقتصر هيجل على القول بأنه لا سيبل إلى دحض أى مذهب فلسفي ، مادام كل مذهب يمثل مرحلة تاريخية هامة في التعاقب الزمني للتطور الاجتماعي ، بل هو قد ذهب أيضاً إلى القول بأن الفلسفة المعاصرة هي بالضرورة أكمل الفلسفات وأوسعها وأصدقها ، مادامت هي ثمرة لشقى الفلسفات التي تقدمت عليها ، ومادامت تحوى بالتالى شقى المبادئ التي تضمنتها تلك الفلسفات . وهكذا قصر هيجل كلَّه على إسقاط الفلسفات فوق شاشة التاريخ ، باعتبارها مجرد لحظات تاريخية ضرورية قد اقتضاها المسار الديالكتيكي للعقل الكلي في تطوره ، فأغفل بذلك البُعدَ الرأسي للإنسان ، وضرب صفحاً من كل ما يرتد إلى الوعي الحر للأفراد .^(١) وليس من شك في أننا حيناً نجعل من الفيلسوف مجرد ناطق باسم الزمان ، فإننا نلنى شخصيته لحساب قوة موهومة ننسب إليها عملية الإخراج التاريخي . أما هذه القوة اللوهومة فهي ذلك العقل الكلي الذي شاء له هيجل أن يستعرض نفسه عبر التاريخ ، مما حدا به إلى القول بأن « . . . تاريخ الفلسفة في مجلته ليس متصفاً لسقطات

F. Alquié : « La Nostalgie de l'Etre », Paris, P. U. F. (١)

1950 pp. 2-4.

وارجح أيضاً إلى كتابنا : « هيجل أو المثالية المطلقة » مكتبة مصر ، الجزء الأول ، ١٩٧١ ،

العقل البشرى ومظاهر انحرافه ، بل هو أشبه ما يكون بـ « ناثيون » تسكنه جهرة من الآلهة^(١) .

٧٠ - وللشككة الآن هي في أن نتعرف على وجه التعديد هل ينطوى تاريخ الفلسفة على « وحدة » حقيقية ، أم أن هذه الوحدة الزعومة ليست سوى فكرة فترضها دون أن يكون لها أى سند من الواقع . وهنا نجد فيلسوفا مثل كارل يسبرز يقرر - على العكس مما زعم هيجل - أنه ليس في تاريخ الفلسفة « وَحْدَةٌ » كبرى ، بل هناك مجرد « وحدات » جزئية . وهو يتر هذا الرأي بقوله إن ثمة مشكلات فلسفية محدودة (كشككة العلاقة بين النفس والبدن مثلا) قد استطاعت أن تمتد عبر الزمان ، ولكننا لا نستطيع أن نمزج بأن ثمة بناء عقليا متاسكا يتكون من مجموع المُعطيات التاريخية التي يدنا بها تاريخ الفلسفة . حقا إننا نستطيع أن نقيم ضربا من الاستمرار أو الاتصال بين بعض المذاهب الفلسفية المتعاقبة ، فنكون عن الفلسفة الألمانية (مثلا) صورة تخطيطية إجمالية تبدو فيها الفلسفة الميجلية بمثابة الحلقة الأخيرة في سلسلة التطور الفلسفى العام ، ولكن من المؤكد أن هذه النظرة الكلية الشاملة سوف نجى مُنْأَقَصَةٌ لواقع ، لأننا سنكون عندئذ قد أغفلنا كل ما كانت تنطوى عليه الفلسفات السابقة من عناصر غريبة تنافر تنافراً تاماً مع الروح الميجلية . والحق أن هيجل قد نظر إلى كل تلك العناصر الإحصيلة باعتبارها تافهة ضئيلة الشأن ، فاستبعد من تفكير الآخرين ما كان في رأيهم أساسياً جوهرياً . ولا شك أن الباحث حين يحاول تأويل تاريخ الفلسفة على أنه تعاقب متناك ذو دلالة ، لمجموعة من اللواقف العقلية المتراطة ، فإنه قد يضع عندئذ بناء وهمياً لا يتطابق مع الواقع التاريخية . ولهذا يقرر يسبرز أنه أيا ما كان الإطار

Hegel : « Encyclopedia of the philosophical Sciences », (١)
Vol I., Section 86, note 2.

(١٨ - مشككة الفلسفة)

الذى نسمين به من أجل تحديد « وحدة » الفلسفة عبر التاريخ ، فإن عبقرية الفلاسفة الشخصية لا بد من أن نجىء فضحطه . حقا إن كل فيلسوف من الفلاسفة لا بد من أن يستند إلى مجموعة من الروابط المحددة التى يستطيع الباحث التاريخى أن يتتبعها ويستقصيها ، ولكن كلا منهم يتصف مع ذلك بشيء لا مثيل له هو سر عظمته ، وهو الذى يخلق منه « معجزة » يستفلق فهمها ، فلا يكون فى وسع المؤرخ المادى الذى يتقرب تطوره الفكرى أن يحدد موضعه بالذقة فى صميم التاريخ العام ^(١) .

بل إن الفيلسوف الفرنسى ليون برنشفيك ليذهب إلى حد أبعد مما ذهب إليه إسبرز ، فيقرر أن تاريخ الفلسفة لا يسير جنباً إلى جنب مع التاريخ الزمنى ، بل هو يميل فى كثير من الأحيان إلى قلب الأوضاع الزمنية رأساً على عقب . وآية ذلك أن فلسفة أرسطو (فيما يقول هذا الباحث) دون فلسفة أفلاطون بكثير ، وإن كانت متأخرة عنها زمنياً ، كما أن تفكير ولیم جيمس يمد أذى بكثير من تفكير بسكال ، وإن كان الفيلسوف الأمريكى قد جاء بعد زميله الفرنسى بعدة قرون أفليس من علاقة ضرورية أو رابطة مباشرة — فيما يزعم برنشفيك — بين العصر الذى يحيا فيه الفيلسوف ومستوى ترقية العقلى أو حالة تطوره الذهنى . وتبعاً لذلك فإن من واجبنا حينما نكتب سيرة أى فيلسوف من الفلاسفة ألا نجهد أنفسنا فى ربط الفيلسوف بعصره ، فإن من الجائز جداً أن يكون مثله من عصره كمثل الشخص الأجنبى من بلد غريب ، وعندئذ نجىء للظاهر الزمنية فتمعينا عن رؤية الحقيقة ، ألا وهى أنه لا موضع لهذا الفيلسوف بين بنى عصره ^(٢) . . .

Karl Jaspers : « Introduction à la philosophie », Plon, (١) 1951, p. 193.

L. Brunschwig : « De la vraie et de la fausse conversion », article dans la « Revue de Métaphysique et de Morale », 1931 p. 34.

ولكننا لو أخذنا بهذه النظرة التي دما إليها برنتشليك ، لكان معنى ذلك أن الفلسفة لا تعنى في دنيا الناس ، بل تميش في أضابير المكاتب مستترفة في سكية اللوقى ، ناعمة بسلام التواييت !

والواقع أننا حينما نتحدث عن « تاريخ الفلسفة » فإن من واجبتنا ألا ننسى دائماً أن هذا التاريخ لا بد من أن يحىء مختلفاً عن تاريخ العلم لسببين جوهرين : أما السبب الأول فهو أن مَدَارَ البحث في العلوم يكاد يكون محدوداً نسبياً ، إذ ليس ثمة صمويات غير عادية تترض سبيلنا هنا في تتبعنا للترقى التدريجى للفطريات والفروض العلمية ، فضلاً عن أن بناء العلم مرتكز على بعض القواعد الأساسية الواضحة ، في حين أن قضايا الفلسفة عديدة متنوعة ، كما أن موضوعها ليس واحداً في كل العصور ، فضلاً عن أن كل مفكر قلماً يبنى على الأساس الذى خلفه له سابقوه ، بل كثيراً ما يشرع في حل قضيته من جديد ، وكأن لم تكن من قبله فلسفة ، أو كأن لم يضع أحد من قبله أى أساس للتفكير الفاسق . وأما السبب الثانى فهو أن ترقى الأفكار أو تأسيس المذاهب إنما يتحقق على يد مفكرين ذوى شخصية ؛ وهؤلاء وإن كانوا مرتبطلين في أفكارهم بأفكار من تقدم عليهم ، إلا أنهم يضيفون بالضرورة عناصر جديدة مطبوعة بطابع شخصياتهم ، فعجىء مذاهبهم صدى لأخلاقهم وتجاربهم وأمزجتهم ونشأتهم وتربيتهم . . . إلخ . ولا شك أن الفيلسوف حتى حينما يصوغ فلسفته على شكل قضايا رياضية مجردة ، فإن فكرته العامة عن العالم لا بد من أن تمكس لنا شخصيته ، بحيث إننا حينما نبحث في مذهبه عن « الفيلسوف » ، فإننا سرعان ما نلتقى بالـ « إنسان » .

ولئن كان الفلاسفة كثيراً ما ينظرون إلى مذاهبهم من وجهة نظر « لا تاريخية » محضة ، وكأن الواحد منهم مجرد ترجمان للحقيقة ، أو لسان حال

ينطق باسم الحق ، إلا أن « الحقيقة » في مجال الفلسفة لا يمكن أن يكون مثلها كمثل « الحقيقة » في مجال العلم حيث تنفصل القوانين العلمية عن أصحابها لكي تندرج في سجل الحقائق الاشخصية . والواقع أن النظرية العلمية ملك للجميع (لا اصحابها وحده) ، بحيث إننا حينما نتحدث عن « مبدأ إقليدس » أو « قاعدة أرشميدس » ، فإننا هنا إنما نتحدث عن أسماء لا عن شخصيات . وأما في مجال الفلسفة ، فإن من المؤكد أننا لن نستطيع أن نفصل فلسفة لينتس عن شخصية صاحبها ، لأن هذه الفلسفة لا تصدق على وجه التحديد إلا بالنسبة إلى لينتس أولا وبالذات . وتبعاً لذلك فإننا قد نستطيع أن نتصور رياضة أو طبيعة بلا أسماء ، ولكننا لن نستطيع أن نتصور فلسفة بدون أسماء . وعلى الرغم من كل تلك المحاولات التي طالما بذلها الفلاسفة في سبيل جعل فلسفتهم علماً صارماً محكماً ، ابتداء من عهد ديكارت واسبينوزا ، حتى كانت ثم هوسرل ودعاة الوضعية المنطقية من بعد ، فإن من المؤكد أن الفلسفة لم تصبح علماً بعد ، فضلاً عن أن فلسفة ما لم تنجح حتى اليوم في أن تغفر بإجماع الآراء . ولسنا ننكر بطبيعة الحال أن دارس الرياضة أو الطبيعة قد يفيد الكثير من دراسته لتاريخ هذين العلمين ، ولكننا نريد أن نقول إن مثل هذه الدراسة ليست بمثابة جزء ضروري لا غنى عنه لكل باحث في الطبيعة أو الرياضة . وأما في مجال الفلسفة ، فإنه قد يكون من المستحيل على الباحث أن يستغنى عن « تاريخ الفلسفة »^(١) .

٧١ - ولكن هل يكون معنى هذا أن تاريخ الفلسفة إنما هو في صميمه تاريخ الفلاسفة ؟ ألا يستطيع المؤرخ أن يُجرّد أقوال الفلاسفة من شخصياتهم

(١) Cf. G. Gusdorf «Traité de Métaphysique». Colin, 1956, (١) p. 11.

وظروفهم التاريخية ، لكي يقتصر على تحليل مذاهبهم وقد فلسفتهم بالآلة العقلية المحضة ، والأسانيد المنطقية الخالصة ؟ وإذا صح هذا ، فهل يمكن تصور تاريخ الفلسفة على أنه « صيرورة لاشخصية » *devenir impersonnel* تفصل فيها الأفكار عن الأفراد الذين صاغوها ؟ أليس من سبيل أمامنا للوقوف على « الإنسان الفيلسوف » مجرداً من لباسه التاريخي ، عارياً عراه « الروح المحض » *l'esprit pur* ؟ هنا يتصدى نيقشه الرد على تساؤلنا فقول :

« إن أية فلسفة عظيمة عرّفها التاريخ حتى اليوم لم تكن سوى مجرد اعتراضات أدلى بها صاحبها ، أو لعلها نوع من اللذكريات التي سجلها الفيلسوف بطريقة لا إرادية غير محسوسة . ويضرب لنا نيقشه مثلاً يؤيد به رأيه فيقول إن كل تلك الشموذة الرياضية التي استعان بها اسبينوزا من أجل تنطعية مزاجه الفلسفي وإخفاء محبته لحكمته الشخصية ، إن هي في الحقيقة إلا دِرْعٌ ولى أراد به فياسوفنا أن يبقى منذ البداية ما قد يوجهه إليه الخصوم من انتقادات . فليس ذلك القناع الذي غطى به مذهبه سوى ستار صفيق يخفى وراءه حياء مريض متوحّد كان يخشى دائماً أن يهاجمه الآخرون ^(١) ! وليس من شك عندنا في أن نيقشه على حق حينما يلتفت أنظارنا إلى ضرورة الربط بين مذهب الفيلسوف وحياته الخاصة ، فقد دلّتنا التجارب في كثير من الأحيان على أن العمل الفلسفي (مثله في ذلك كمثل الإنتاج الروائي أو الشعري) قد يكون مجرد دفاع شخصي يقوم به الفيلسوف من أجل إخفاء شخصيته أو التمييز عنها . الخ . ولكن هذا لا يمنعنا من النص على خطورة تلك المحاولات التي يقوم بها البعض من أجل

F. Nietzsche : « Par delà le Bien et le Mal ». Albert. (١)
Mercure de France, § 5 & 6.

تأويل للمذاهب الفلسفية بالكشف عن نوايا أصحابها الحقيقية ، ومعارضتها بأقوالهم الظاهرية ومعانيهم للباشرة . فليس أمن في الخطأ من أن نحيل تاريخ الفلسفة إلى مجرد رواية بوليسية ، وكأن كل فيلسوف يخفي وراءه سرأليس على مؤرخ الفلسفة سوى أن يفضحه ! والواقع أننا هنا يلزاه خطر جسيم يشبه إلى حد ما بعض المخاطر التي ينطوي عليها كل تحليل نفسي : فإن الباحث قلما يأخذ بما يقوله الفيلسوف ، بل هو يضع كل ما يكتبه الفيلسوف موضع الشك ، لكي يضي في افتراضاته منتقلا من اللضمون الظاهري إلى اللضمون الخفي ، دون أن تكون هناك ضمانات كافية تبرر مثل هذا الانتقال . وهكذا ينتهي الأمر بالمؤرخ إلى إحلال عقيدته الشخصية أو رأيه الخاص محل المذهب الفلسفي الذي يدرسه ، فلا يكون صاحبه سوى مجرد شاهد يلتجئ إليه بين الحين والآخر للتدليل على صحة تفسيره ، دون أن يكون في وسع المفكر للسكين أن يدافع عن نفسه ، مادام هو قد أصبح في ذمة التاريخ ، أو مادامنا نفترض بالأحرى أنه لا يعرف منذ البداية ماذا يريد أن يقول !

أما أصحاب النزعة الماركسية فإنهم يفتزعون شتى للمذاهب الفلسفية من أيدي أصحابها ، لكي يحلوا منها مجرد مظاهر تاريخية تعبر عن الطبقات الاجتماعية التي كانوا يتكلمون باسمها . وتبعا لذلك فإنهم قلما يمتنعون بنقد المذاهب الفلسفية « من الداخل » ، أعني بوصفها آراء معقولة تقبل المناقشة ، بل هم يقتصرون في الغالب على رفضها « من الخارج » ، بدعوى أنها مجرد انمكاسات إيديولوجية لبعض اللوائف المادية والأوضاع الطبقيية . وهكذا نرى الماركسيين يقدمون لنا كانت بصورة « الفيلسوف البورجوازي النموذجي . . . الذي تركّز في مذهبه كل التناقضات المتفشية في حياة صغار البورجوازيين الألمان . » ومعنى هذا أن مذهب كانت الفلسفي لم يكن سوى مجرد « حياء » عامت على سطحه شتى

المفاهيم البورجوازية التي كانت سائدة في عصره . ولكن الماركسيين يسون أو يتناسون أن هذا اللبدا يصدق أيضاً على سائر الفلسفات التي كانت سائدة في عصر كانت ، وهي كما نعلم عديدة متنوعة . فالنقد الذي نحن بصدده يصدق — إن صدق — على الجميع ، وهو لهذا السبب عينه لا يخص أحداً على وجه التحديد ولستنا ننكر بطبيعة الحال أن كانت كان رجل موقف بعينه ، ولكننا نظن أن المشكلة إنما تنحصر على وجه الدقة في معرفة السبب الذي من أجله تجسدت النزعة العقلية التي كانت سائدة في أواخر القرن الثامن عشر رجلاً بعينه من مدينة كوجسبرج ، هو السيد إمانويل كانت ! فليس في استطاعتنا أن نسو بين سائر الفلاسفة العقلين — ومن بينهم كانت — بحجة أن العقل ليس إلا مجرد ملكوت مثالي للبورجوازية ؛ وإلا لما كان ثمة موضع للتفرقة بين مذهب عقلي ومذهب عقلي آخر ، ما دامت سائر المذاهب العقلية إنما تحمل سراً واحداً ، وتنطق بلسان طبقة اجتماعية واحدة .

والحق أنه إذا كانت الفلسفة الحقيقية ترفض أمثال هذه التأويلات الماركسية ، فذلك لأن اللبدا الأسامي الذي يقوم عليه كل تفكير فلسفي إنما هو مبدأ الحوار ، مع ما يقترن به من قوة بأقوال الغير . وأما أن ندحض أقوال الآخرين بدعوى أنهم يعنون غير ما يقولون ، فلإننا عندئذ إنما نحيل تاريخ الفلسفة مجرد عملية هدامة تنقضي فيها كل شق الفلسفات . ولستنا ننفي بذلك أن فكر الفيلسوف غير مشروط بأية عوامل تاريخية أو اجتماعية أو حضارية أو اقتصادية ، وإنما كل ما نحن حريصون على تقريره هو أن فكر الفيلسوف قلما يساوى مجموع هذه العوامل . حقاً إن المجال الفلسفي لمو أجد ما يكون عن ذلك الملكوت العقلي الذي يصوره لنا البعض حينما يتحدثون عن « عالم الفلسفة » ، ولكن من المؤكد

مع ذلك أن عالم الفلسفة ليس ملكوتاً عقلياً خالصاً ، وكأنما هو مجرد انعكاس لأهواء المفكرين ودوافعهم اللاشعورية وأوضاعهم الاجتماعية . . . الخ فليس في استطاعتنا إذن أن نركن إلى النهج التاريخي وحده من أجل فهم مذاهب الفلسفة ، بل لا بد لنا أن نقرر مع بعض الباحثين أنه مهما كان من تأثير بعض الظروف التاريخية على فكر الفيلسوف الواحد ، فإنه لا بد من أن يكون الحكم الذي تقاس به أفكاره ونُقد على أساسه آراؤه ، إنما هو الدليل العقل وحده . وهكذا نمود فقطول إن تاريخ البشرية ليس تاريخ عواطف ، وأهواء ، وأديان ، وفلسفات لاعقلية ، وفن ودين فحسب ، بل هو أيضاً تاريخ عقل وتاريخ علم^(١) .

٧٢ — فإذا ما انتقلنا الآن إلى دراسة مشكلة « التقدم » الفلسفي ، ألقينا أن بعض الباحثين يؤكدون لنا أن تاريخ الفلسفة لا ينطوي على أي تقدم ، بل هو تعبير عن أبدية ذلك النداء المستمر الذي يدعونا دائماً إلى الارتداد نحو « الوجود » L' Etre . فالفيلسوف لا بد من أن يشرع في التأمل بمجرد ما يتحقق من أن « الموضوع » لا يكفي ، وأن « التاريخ » لا يستوعبه ، وعندئذ لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى التماس « الوجود » ، والبحث عن « الذات » . حقاً إن كل فيلسوف لا يمكن أن يضطلع بهذه العملية الميتافيزيقية إلا ابتداء من الصورة التي يقدمها له عن « العالم » ذلك العلم السائد في عصره ، ولكن لا بد لكل وعي فاسق من أن يشر بتلك الحاجة الأبدية إلى استجاء زمام ذاته ، وتحديد موقفه بالنسبة إلى العالم الجديد الذي يقدمه له العلم . فالوعي الفلسفي (فنيا يرى أصحاب هذا الرأي) لا يسير في اتجاه معين ، ولا يحقق أي تقدم ختص ، بل هو يند عن التاريخ ، من حيث إنه عملية مستمرة لا بد فيها من

Popper : , - The Open Society - Vol. II. (quoted by (١)
John Lewis : - Introduction to philosophy - London, Watts, 1954
p. 8.)

معاودة البدء من جديد . » وربما كانت هذه الحركة المستمرة التي نبدأ فيها من جديد دائماً أبداً عَبْرَ الزمان هي سبيل الإنسان الأوحد لإظهار معنى الأبدية أو التعبير عن مبدأ الخلود^(١).

ولكن ، هل يكون معنى هذا أن ليس ثمة تطور على الإطلاق في تاريخ التفكير الفلسفي ؟ ألسنا نلاحظ أن تاريخ الفلسفة شاهد على وجود بعض مظاهر الترابط أو التسلسل بين أفكار بعض الفكرين ، كما هو الحال مثلاً بين سقراط وأفلاطون وأرسطو ، أو بين كانت وهيجل ، أو بين لوك وهيوم مثلاً ؟ هنا يقول بيسرز إن وجود هذا التسلسل بين أفكار بعض الفلاسفة لا يقتضي مطلقاً أن الفيلسوف المتأخر قد استطاع أن يحتفظ بالحقيقة التي امتدى إليها سابقوه ، أو أنه قد نجح في تجاوزها والمضي عليها . وحتى لو نظرنا إلى الأجيال التي تجمع بينها رابطة روحية ، فإننا نلاحظ أن ما يأتي به الجيل الواحد من جديد لا يفسر بما جاء به سابقوه . وآية ذلك أن ما كان جوهرياً لدى لسلف كثيراً ما يترك جانباً لدى الخلف ، بل كثيراً ما يمجز الخلف عن فهم تراث السلف على حقيقته . والظاهر أن ثمة عوامل قد استطاعت أن تظل على قيد البقاء ، خلال فترات زمنية بأكلها ، بفضل ازدهار التبادل الفكري بين أهلها ، واهتمام كل مفكر من مفكرها بإسماع صوته للآخرين ، كما حدث مثلاً لإبان الفلسفة اليونانية ، والفلسفة المدرسية ، والحركة الفلسفية الألمانية التي امتدت من سنة ١٧٦٠ إلى سنة ١٨٤٠ ؛ وهذه كلها فترات تبادل روحي خصب تم بين أفكار جوهرية

F. Alquié : " La Nostalgie de l' Etre " p. U. F. 1950 (١)

نشأت منذ بداية ازدهار التفكير الفلسفي . ولكن هناك فترات أخرى لم يقدر
فلسفة أن تبقى خلالها إلا بوصفها مجرد ظاهرة من الظواهر الحضارية ، كما أن
ثمة عصوراً أخرى كادت فيها الفلسفة أن تختفي .

وكثيراً ما يجد الباحث نفسه مدفوعاً إلى اعتبار ترقى الفلسفة أو تطورها في
جلته ضرباً من التقدم المستمر ، ولكن هذا الظن — فيما يرى كارل إسبرز —
إنَّه هو إلا خطأ صُراح . والواقع أن تاريخ الفلسفة لمواشبه ما يكون بتاريخ
الفن : من حيث إنَّ أعظم عرفه الواحد منهما إنما هو إنتاج فريد لا مثيل له
ولا سبيل إلى استبداله بغيره . ولكن تاريخ الفلسفة يشبه أيضاً تاريخ العلوم
من حيث إنَّ كلاهما يستخدم بطريقة واعية تزايد يوماً بعد يوم ، مقولات
ومناهج تتسع دوائرهما باستمرار . وربما كان في استطاعتنا أيضاً أن نشبِّه تاريخ
الفلسفة بتاريخ الأديان ، من حيث إنَّ هذا التاريخ يظهرنا على سلسلة من
المواقف الوجدانية الناشئة عن إيمان أصلي ، وإنَّ كانت هذه المواقف لا بد من
أن تتخذ في الفلسفة صورة عقلية ، فتعبر من نفسها بأسلوب منطقي . وكما
أنَّ للعلم والدين فترتهما الخصبية ، فإنَّ لتاريخ الفلسفة أيضاً عصوره المزدهرة
وفترات المبدعة . ولكن الأمر يختلف في مجال الفلسفة عنه في غيرها من مجالات
الفكر البشري : فإنَّ من الجائز أن يظهر على حين فجأة — في عصر تملؤه
من عصور الانحلال — فيلسوف ممتاز أو مفكر من الطراز الأول ، وهكذا
ظهر أفلاطون مثلاً في القرن الثالث ، كما ظهر سكوت إيريجين Scot Erigène
في القرن الحادى عشر ؛ وكلاماً يمثل نموذجاً فلسفياً فريداً في نوعه ، وإنَّ
كانا يبتدئان في تاريخ الفلسفة بمثابة قمتين منفصلتين . حتَّى إنَّ مضمون فكر
كل منهما مرتبط بالتراث الفلسفي ، كما أنَّ بعض أفكارهما قد تكون
مستمدة من أفكار أخرى سابقة ، ولكن من المؤكد أنَّ كلاهما قد

جاء بفتوحات جديدة في مجال التفكير البشري^(١)

لهذا يقرر يسبرز أنه ليس من حقنا على الإطلاق أن نزم أن الفلسفة قد شارفت النهاية ، أو أنها كادت تصبح أثرًا بعد عين . والواقع أن الفلسفة لمي سمة جوهرية من سمات الإنسان في كل زمان ومكان ؛ حتى إننا لنلاحظ في أحلك المصور وأقسى الأزمان أنه لا بد للفلسفة من أن تظل ماثلة في تفكير بعض الأفراد للعزولين ، فيكون إنتاجهم القردى هو الثمرة الوحيدة التي استطاع أن يهود بها عصرهم المجلد . وكما كان هناك دين في كل زمان ، فقد كانت هناك فلسفة أيضاً في كل زمان . ومن هنا فقد لا يرى مؤرخ الفلسفة في تطور التفكير الفلسفي بصفة عامة سوى مجرد مظهر ثانوي لا يؤثر كثيراً على سير الفكر البشري بوجه عام . وآية ذلك أن كل فلسفة عظيمة هي في حد ذاتها ثامة ، مكتملة ، مستقلة ، وهي تحيا دون أن تكون في حاجة إلى الارتباط بأية حقيقة تاريخية أشمل منها . وإذا كان من شأن العلم أن يقدم باستمرار ، بحيث تكون كل خطوة تالية فيه أبعد مدى من سابقتها ، فإن الفلسفة لتقتضى بطبيعتها أن تكون كل خطوة فيها مُحَقَّقة لمعنى الفلسفة بأسره كاملاً غير منقوص . وإذا ن فقد يكون من العبث أن نحاول ترتيب الفلاسفة في سلم تصاعدي ، أو أن نجعل من فلسفاتهم مجرد درجات متعاقبة في حركة تصاعدي مستمر . وإنما يجب أن نصور تاريخ الفلسفة على أنه مسرح فكري هائل تتلاقى فيه بعض الشخصيات للمنازة ، دون أن تحسك إحداها الكلمة النهائية للإنسان ، أو التاريخ ، أو الفكر . وحينما نتاح لنا الفرصة — من طريق هذا التاريخ الفكري الهائل — لأن نلتقي بمظاهء المفكرين وتعامل معهم ونحتك بهم ، فإن مثل هذا

K. Jaspers : "Introduction à la philosophie" 1951. p. 196. (١)

اللقاء الفكرى الخصب هو الكفيل بأن يجعلنا نحرص على اكتساب بعض من عاداتهم، وأفكارهم، ومشاعرهم، وعقلياتهم، فضلاً عن أننا قد نتعلم منهم كيف نحب الحقيقة ونحذ في إثرها . وربما كان من بعض أفضال تاريخ الفلسفة علينا أنه يث في نفوسنا روح الإعجاب والعرفان بالجميل نحو نواحي الفكر البشرى ، فيظهرنا على قيمة التراث الإنسانى الذى نُسهم جميعاً في تنميته وترقيته والحفاظة عليه . وإذا كان تاريخ الفلسفة هو مدرسة التسامح الكبرى ، فذلك لأنه يعلمنا أن الفلاسفة ليسوا خصوماً وأعداء (كما توهم شوبنهاور) ، بل هم في الواقع إخوة وأصدقاء ، تجمع بينهم جميعاً محبة الحقيقة وزاهة الفكرة ووضوح البصيرة . أليس مؤيدو للمذهب الواحد ومعارضوه ، إنما يخدمون الحقيقة على قدم المساواة بما يسלטون من أنوار على هذا المذهب أو ذاك ؟

بيد أن تاريخ الفلسفة — كما لاحظ شوبنهاور — لن يخلق منا يوماً فلاسفة . وإذا كان من الخير للإنسان ألا يظل أسيراً لفكرته ، ولا يحمي في عزلة عن التاريخ ، ولا يفكر بمنأى عن الآخرين ، فإن من الخير له أيضاً أن يكون شيئاً بمفرده ، وأن يفكر لنفسه وب نفسه ، وأن يعيد بناء الفلسفة من جديد لحسابه الخاص . والحق أنه حينما يحل التاريخ محل الفاسفة النظرية (كما يحدث في كثير من الأحيان) ، فإن هذا كثيراً ما يكون على حساب الجِدَّة والأصالة ، وعندئذ يقوم الجمع والتوفيق والتلفيق ، مكان الابتكار والتفتيق والتحقيق . وتبعاً لذلك فإن على مؤرخ الفاسفة أن يتذكر دائماً أنه لا يدرس تاريخ الفلسفة من أجل التاريخ ، بل من أجل الفلسفة . ولا شك أن هذا التاريخ حينما يُظهرنا على أن الفلاسفة الحقيقيين كانوا أهل أصالة وابتكار ، فإنه لا بد من أن يستثير في نفوسنا روح البحث وحب الاكتشاف . وما أصدق بسكال حين يقول : « إن الفلاسفة الحقيقيين لم يستمعينوا بما خالف لهم السابقون من كشوف اللهم

إلا بوصفها مجرد وسائل استطاعوا عن طريقها أن يستحدثوا مبتكرات فكرية جديدة ، فكان لديهم من الجرأة الفكرية ما استطاعوا معه أن يشقوا طريقهم نحو آفاق أخرى جديدة . وما أخراننا نحن أيضاً بأن نقف من مبتكراتهم شس هذا الموقف ، فتجعل منها مجرد وسائل للبحث ، لا غايات نهائية للدراسة ، وبذلك نحاول أن نملا عليهم ، بأن نمثل على محاسنهم والتشبه بهم^(١) . وهكذا نتخلص إلى القول بأن الفلسفة مخاطرة فكرية كبرى هيئات للفكر أن يحققها ما لم يفصل بوجه ما من الوجود عن عصره ، وماضى التفكير الفلسفي ، وتاريخ المعارف العلمية المحصلة ، لكي يعيد بناء كل شيء من جديد ، واتقاً من أنه خير للمرء أن يَرِدَ الينبوع الحيّ ، من أن يقتصر على البحث في الأواني الميتة البالية عن بعض قطرات الماء الصغيرة للتبقيّة !

Pascal : “ De l'autorité en matière de philosophie ”. (١)

خاتمة

أما بعد فإن القارئ الذي تتبّع هذا العرض السريع لصلات الفلسفة بكل من العلم ، والدين ، والفن ، والأخلاق ، والسياسة ، والتاريخ ، والأيدولوجيا ، لابد آخذ علينا أننا لم نتعرض لمواجهة الفلسفة في صميمها ، ما دمنا قد تجنبنا الحديث عن ماهيتها ، ومناهجها ، وأقسامها ... إلخ . ومهما حاولنا أن ندافع عن موقفنا بأن نقول إننا آثرنا النظر إلى الفلسفة على أنها اتجاه أو موقف ، لا على أنها نسق أو مذهب ، فإن القارئ لن يجد صعوبة كبرى في رد هذا الدفاع ، بدعوى أن الفلسفة فلسفة قبل أن تكون علماً ، أو فناً ، أو ديناً ، أو سياسة ، أو تاريخاً ! وقد يتصدّى أنصار الفلسفة التقليدية لمهاجتنا بحجة أننا أسأنا إلى الفلسفة من حيث لا ندرى ، إذ جعلنا منها دراسة غير ذات موضوع . وقلنا عن المشتغل بدراستها إنه متخصصٌ في عدم التخصص ! وربما راق للبعض أن يتهمنا بأننا حكمتنا على الفلسفة بالموت ، ما دمنا قد أعلننا أكثر من مرة أنها ليست من العلم في شيء ، ومثل هذا الإعلان (فيما يرى هؤلاء) إن هو إلا مُستخرج رسمي يشهد بوفاة الفلسفة !

ونحن ندعو كل هؤلاء المعارضين أن يتمهلوا قليلاً قبل أن يتلفظوا بأول حَجَر ! ولنبادر قطعاً الجميع إلى أننا بريئون من دم الفلسفة براءة الذئب من دم ابن يعقوب ! ولكننا نرجو خصوصاً الأعضاء أن يتوقفوا معنا قليلاً عند مشكلة الفلسفة ، حتى يَرَوْا بيمون ردوسهم وَجْه الإشكال في موضوع دراستهم . وهنا نرى واحداً من أرباب الفلسفة يصف لنا وجه الإشكال في « عميدة العلوم » جيماً ، فيقول « إن الفلسفة لا تتمتع إلا بقسط ضئيل من الوجود ، حتى أنها

لا تكاد توجد إلا على سبيل المفاجأة ، أو بمجرد ما نحول عنها أنظارنا . ولكننا ما تكاد نتطلع إليها بانتباه وإيمان ، حتى نراها قد تحولت إلى شيء آخر : علم نفس أو علم اجتماع أو تاريخ فلسفة الآخرين ، وكأن الفلسفة لا تبتشئ إلا على فئات موائد العلوم الوضعية^(١) . . . ثم يعود هذا الكاتب نفسه إلى الحديث عن أهمية الفلسفة فيقول في موضع آخر : « إن مثل الفلسفة كتل الموسيقى ، فإن كلاً منهما لا تكاد تتمتع إلا بقسط ضئيل من الوجود ، فضلاً عن أنه ليس أيسر من الاستغناء عنها . . . ولكن من يستغنى عن الموسيقى أو الفلسفة إنما يفقد شيئاً ، وإن لم يكن في وسعه أن يعرف على وجه التحديد ماذا عسى أن يكون هذا الشيء الذي يفقده . . . ومهما يكن من شيء ، فإن في وسع الإنسان أن يحيا بدون فلسفة ، وبدون موسيقى ، وبدون غبطة ، وبدون محبة ؛ ولكن حياته عندئذ لن تكون كما ينبغي ا »^(٢) .

أما نحن فإننا نرى أن وجه الإشكال في الفلسفة هو أنها على وجه التحديد ذلك الشيء الكالّي الذي قد يكون أكثر ضرورة من « الضروري » نفسه ! ولو أننا فهمنا الفلسفة بمعناها الأصلي ، أعني بوصفها حكمة أو محبة حكمة ، لكان في وسعنا أن نقول إنه لا يستغنى عن الفلسفة إلا مَرَّةً تَكِينُ أو مُنْتَكِسٌ قد ارتد إلى مرحلة الحيوانية . وهذا تاريخ البشرية شاهد على أن منهج الناس في كل زمان ومكان إنما هو « التلم » ، ومقصدهم إنما هو « الحكمة » ؛ فليس لبشر من هدف يرمون إليه ، إن من حيث يلرون أو من حيث لا يلرون ، سوى « الحكمة » . ولعل هذا هو ما عناه الكاتب الأمريكي إيرسون حيناً قال : « إذا كان رفاثيل قد رسم الحكمة ، فقد غناها هندل Hendel ، ونحتها فيدياس ،

V. Jankélévitch : - Philosophie Première -, Paris, (٢٠١)

P. U. F., 1954, pp. 261—266.

يقول أحد دعاة « الفلسفة العلمية » : « لقد جاء عصرنا الحديث بملءه الطبيعي الذي أنتج للإنسان في ثلاثة قرون أضاف أضاف ما قد عرفه الإنسان عن الطبيعة في عشرات القرون الماضية ، ولبت هذا العلم الطبيعي أول الأمر مقصوراً على جملة العلماء ، لا يكاد الناس يحسونه في حياتهم الجارية ؛ لكنه في القرن الأخير قد جاوز بنطاقه حدود العلماء إلى حيث الحياة العامة والحياة الخاصة على السواء ؛ فإذا تصنع الفلسفة في عصر يسوده العلم على هذا النحو سوى أن تخدم سيد العصر ، كما كان شأنها في كل عصر ؟ ماذا تصنع سوى أن تخدم العلم في عصر العلم كما خدمت الأخلاق في عصر الأخلاق ، والدين في عصر الدين ؟ »^(١).

وردنا على تساؤل هذا الكاتب أنه ليس من شأن الفلسفة أن تكون خاضعة للعلم أو للأخلاق أو للدين ، فقد كانت الفلسفة في كل زمان ومكان تأكيدياً لشعور الفكر البشري بتماليه على الطبيعة ، وخروجه على التاريخ ، وتزوجه نحو المطلق . وليس أيسر علينا من أن نقول إن العلم قد خلع الفلسفة عن عرشها مرة واحدة وإلى الأبد ، ولكننا عندئذ لا نتكلم باسم « العلم » بل باسم تلك « النزعة العلمية للتطرفة » scientisme التي هي بضاعة الخللين من المأخوذين بسحر التقدم العلمي . وإذا كان يحلوا هؤلاء أن يكونوا « ملكيين » أكثر من « ملوك » ، فإن أهل العلم أنفسهم يعترفون بأن قدم العلوم في السنين الأخيرة قد أثار من المشكلات الميتافيزيقية أكثر مما أثاره في أي عصر آخر في تاريخ البشرية . ولنا ندري كيف يمكن أن تكون « الفلسفة » علمية إذا كان المهرج الحقيقي للبحث الفلسفي

(١) الدكتور زكي نجيب محمود : « نحو فلسفة علمية » ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ،

وكتبها شكسبير ، وشيدها رن Wron ، ونشر قلاعها كولوبوس ، وسلحها واشتجطن ، ونطق بها لوثر آيات يينات ، وركبها وات Watt آلات محكات^(١) حقاً إن كاتب هذه السطور أو قارئها قد لا يكون فيدياس أوراقتيل أو شكسبير ، ولكنه مع ذلك لن يتردد في الاعتراف معنا بأن « الحكمة » (في صورة أكثر تواضعاً بطبيعية الحال) هي الغاية النهائية لشيء أفعالنا ، أو هي المقصد الأنسي لكل حياتنا . وقد لا تكون الغالبية المظى من الناس علماء ، أو فنانيين ، أو رجال دين ، ولكن من المؤكد أن الجميع على السواء يتساءلون عن وجودهم ، ويشعرون لأنفسهم مشكلة القيم ، ويحاولون أن يلتسوا معايير لأفعالهم وتصحياتهم ، ويكوثون لأنفسهم صورة عامة عن العالم ، أو هم على الأقل يحاولون أن يحددوا بأبصارهم إلى ما وراء أنوفهم ، وأن يتجاوزوا في تفكيرهم حدود عصرهم وبيئتهم وظروفهم . فإذا جاز لنا أن نسي هذا كله « فلسفة » ، كان من حقنا أن نقول إنه ليس نعمة موجود بشري واحد يمكن أن يُحكّم عليه بأنه غريب تماماً على الفلسفة . أجل قد يحيا الإنسان دون علم ، أو قد يحيا دون فن ، ولكنه لن يستطيع أن يحيا دون فلسفة ! وقد يقف الإنسان مكتوف اليدين بإزاء الإنتاج الفني ، أو قد يُلقي للمارف العلمية بشيء من عدم الاكتراث ، ولكنه لا يستطيع أن يصمّ أذنيه تماماً عن نداء الوجود . فليس في وسع أحد أن يزعم لنفسه بحق أنه يعالج مشكلاته بالملم ، ووجه حياته بالمعارف العلمية وحدها ، ويستبعد من دائرة تفكيره تماماً كل قلق ميتافيزيقي ، ويبني عقيدته الخاصة على مجموعة من الأسس العلمية والناعثم الوضعية ! إننا لا ننكر بطبيعة الحال أننا نعيش في عصر « علم » ، ولكننا نرى أن هذا بسينه هو السبب في تزايد الحاجة إلى « الفلسفة » .

Cf. M. Rosenberg : « Introduction to philosophy. » New- (١)
York, Philosophical Library. 1955 p. 18.

إنما هو الشعور بقدّم كفاية المعطيات الحسية ؟ أليست مهمة الفلسفة الأولى والأخيرة أن تمنح حتى نهاية الشوط في بحثها عن المعاني ، وقدما لشقّ البيّنات الزائفة ، وكشفها عن سائر الضروب الكاذبة من « المطلق » ، سواء قلنا إن المطلق هو العلم أم التاريخ أم الدولة أم الجنس أم الحزب أم اللذة ... إلخ ؟ ولماذا أفلا يحقّ لنا أن نحول إنه لو كانت الطبيعة تكفي نفسها بنفسها ، لما قامت لفلسفة أدنى قائمة ، ولما كان ممة موضع لإثارة أية مشكلة ميتافيزيقية ؟

إن دعاء الرضعية المنطقية ليزعمون أن مشكلات الفلسفة ليست سوى مشكلات زائفة يحكّل التحليل المنطقي الصارم بالكشف عن طابعها الوهمي ، ولكنهم حين يفترضون أن العلم هو النشاط العقلي الوحيد الذي يؤدي إلى معرفة مشروعة فعالة ، فإنهم في الحقيقة إنما يحدّون للعرفة البشرية تحديداً تمسكياً ليس هناك ما يبرره ، دون أن يكون في وسمهم تبرير هذا التحديد الافتعالي لدائرة المعقولة الإنسانية تبريراً علمياً . أما الزعمُ بأن كل محاولة يراد بها تجاوز العلم إنما هي وليدة أحاسيس وجدانية يمكن التمييز عنها بطريقة ملائمة في ميدان الفن أو الشعر ، دون أن يكون لها أدنى موضع في مجال البحث العقلي الذي ينشد الحقيقة ، فردنا عليه أنه ليس هناك موجب للتوحيد بين للعرفة الفلسفية والمعرفة العقلية ، لأن للوجدان والعاطفة والحس وأحكام القيمة دوراً هاماً في صميم المعرفة الفلسفية . وحسبنا أن نرجع إلى بسكال ، وبرجسون ، وما كس شار ، وكيسرلنج ، وهارتمان ، لكي نتحقق من أن ثمة معرفة وجدانية قد لا تقل أهمية عن المعرفة العقلية^(١) . والواقع أن أصحاب « الفلسفة العلمية » المزعومة يضربون صفحاً عن أحكام القيمة ، ويستقطلون من حسابهم كل اعتبار للعرفة الوجدانية ،

N. Berdiaeff : « Cinq Méditations sur l'Existence » (١)
Paris, Aubier, 1936, pp. 21-22.

فليس بدءاً أن نراهم يتجهون إلى « وضعية لا أدرية » ليس لما من الفلسفة إلا الاسم. ولعل هذا هو ما عناه الفيلسوف الروسي الوجودى برديف حينما كتب يقول « إن الفلسفة العلمية لمى فلسفة مفكرين علموا كل موهبة فلسفية ، وقعدوا كل إحساس برسالة الفيلسوف . وقد ابتكر هذه الفلسفة قوم لم يكن لديهم شيء يقولونه في الفلسفة على الإطلاق . والظاهر أن النزعة العلمية للتطرفة قد ظهرت أول ما ظهرت في عصر ديمقراطى كانت فيه الفلسفة مضطربة مغلوقة على أسرها ، ولكن هذه النزعة لا زالت عاجزة عن أن تفسر واقعة العلم نفسها ، لأن مجرد إثارة هذه المشكلة يتجاوز دائرة العلم . وكل شيء في نظر النزعة العلمية المتطرفة إنما هو مجرد « موضوع » ، حتى أن الذات نفسها لم يأت في رأيها مجرد موضوع بين طائفة أخرى عديدة من الموضوعات »^(١).

والحق أن من شأن العلم أن يثد وثاق الإنسان إلى الطبيعة ، ولكن الفلسفة لا بد من أن تنضاف إلى العلم لكي تذكر الإنسان بأنه لا يميأ في الطبيعة إلا لكي يتجاوزها ويعلو عليها . وربما كانت رسالة الفيلسوف الأولى أن يتوجه نحو أولئك الذين لا ينشدون سوى المنفعة ، ولا يهتمون إلا بالنتائج العملية ، ولا يفكرون إلا في المستوى المادى ، لكي يعرفهم بأن هذا كله لا بد من أن يفضى حتماً إلى المهبوط بمستوى الإنسان أو القضاء على صميم وجوده الشخصى ، اللهم إلا إذا انضافت الميتافيزيقا إلى العلم والتكديك لكي تضى عليهما روحاً أخلاقية ونزعة إنسانية . فليس من الممكن أن تكون هناك فلسفة إن لم يكن اعتراف ضمني بأن للإنسان « بدءاً رأسياً » لا يتكفل بتفسيره العلم ، وحرية ميتافيزيقية لا تنهض بتأويلها للمعرفة الوضعية . فإذا ما أمر دعاة

N. Berdiaeff : - Cinq Méditations sur l' Existence - (١)
Paris, Aubier, 1936, pp. 12-22.

الوضعية اللغوية على إلتناء الميتافيزيقا والأخلاق بجمرة قلم ، كان من حقنا أن نتصدى لرد عليهم ، لكي تبين لهم كيف أن الحكمة النظرية لا تنفصل من الحكمة العملية ، وكيف أن الفلسفة هي بمعنى ما من المعاني « مذهب خلاص » أو « دعوى نجاة » . *la doctrine du salut* . ولتأخذ على سبيل المثال مشكلة اجتماعية هامة طالما عني بدراستها علماء النفس ، والاجتماع ، والأخلاق ، كمشكلة الطلاق ، ولنعاول أن نرى إلى أى حد يمكن أن يكون للميتافيزيقا مدخل في حل تلك المشكلة . وهنا نجد أن ظاهرة الطلاق هي بلا شك دليل إختناق ، كما أن تمدد حوادث الطلاق هو بلا ريب دليل على نفث حالات الفشل في المجتمع الواحد . ونحن نعرف كيف يحاول التحليل السيكولوجي والاجتماعي أن يحدد الشروط التي تسبب في حدوث الطلاق ، وكيف يعني علم الخلق أو الطباع بتعرف اتصال اللازم توافرها في كلا الطرفين لتحقيق التكيف الزوجي وضمان نجاح الحياة الزوجية .

ولكن هل يكفي مثل هذا التحليل العلمي لتحقيق الغاية التي يرمى إليها المصلحون الاجتماعيون ؟ لو أننا كنا بصدد مجرد أشياء ، لكان هذا التحليل كافياً ، فإن الأشياء محددة أو قابلة للتحديد بالاستناد إلى مجموع الشروط التي تعمل على ظهورها . ولكننا هنا بصدد الإنسان ، والإنسان موجود واع يعرف أن ثمة شروطاً محددة يخضع لها ، وهو لا بد من أن يتدخل بإرادته في مجرى الأحداث ، لكي يتعاون مع الظروف التي تعمل عملها فيه ، وعندئذ قد يتمكن من تعديل آثارها أو قد يقضى له أن يضيف إليها مجموعة أخرى من اللزومات . ولا يقتصر الأمر هنا على الإرادة ، بل يمتد عوامل أخرى كثيرة كالأخلاق ، والحلم ، والمواظف ، والميتافيزيقا ، فتؤثر على سلوك الإنسان بإدخال أحكام القيمة واعتبارات المثل العليا ، وهذا ما يحدث بالتفصيل في حالة

الأسرة : فإن كل أسرة لا بد من أن تتعرض لظروف مؤاتية لترقى الحياة الزوجية واستمرارها ، وظروف أخرى غير مؤاتية لهذا النوع من الاستقرار . ولن يقضى للأسرة أن تظل محفظة بتاسكها ووحدها ، ما لم يتعاون أفرادها فيما بينهم ، مثَلهم كَمَثَلِ ركب السفينة الواحدة حينما يواجههم خطر مشترك ، فهو حذون أفكارهم وجهودهم لمواجهة الظروف المعيبة ، ولو بالتغلب على طباعهم الشخصية التي يمكن أن تعمق نجاح الموقف ، وبذلك يكونون قد أسهموا في تليب الظروف للأزمة (لاستقرار الحياة الزوجية) على الظروف غير للأزمة . أما إذا نظَّر كل فرد من أفراد الأسرة إلى الحياة العائلية على أنها مجرد رابطة مؤقتة تقوم على بعض المصالح الشخصية ، وتدوم بدوامها وتسقط بانعدامها ، فهناك لا بد للرابطة الزوجية من أن تصعَّط ، وبالتالي لا بد للأسرة من أن تصفك . وأما إذا نظر الآباء والأبناء إلى الأسرة على أنها « قيمة » *valour* تعلم على شق اعتبارات للقيمة ، وتمثل غاية أخلاقية لا بد من خدمتها ، فهناك لا بد من أن تتوثق الروابط العائلية فيما بينهم ، وبالتالي فإنه لا بد من أن يتحقق للأسرة الاستقرار للشود . ولا شك أننا إذا أوحينا إلى النشء بأن الوفاء للأسرة هو فاء لتقليد اجتماعي ، وإذا نجحنا في إقناعهم بأن الأسرة هي القنطرة التي تمر عليها أجيال الوطن للماضية إلى أجيال الوطن للقبلة ، وإذا استطعنا أن نبعث في عقولهم مبادئ الولاء للأسرة بوصفها الهدى الذي تولد فيه إنسانية أبيل ، والأداة التي يتحقق عن طريقها الاستمرار الزمني للجماعة البشرية ، أو بالأحرى وسيلتنا إلى للمشاركة في عملية الخلق الإلهي للمستمر ، فهناك لا بد للأسرة من أن تصبح حقيقة ميتافيزيقية وأخلاقية لها مكاتها في قوس الناس . وحينما نعمل عن طريق التربية على نشر مثل هذه للشاعر بين الناس ، فإننا نكون عندئذ قد أسهمنا في توطيد دعائم « الليتافيزيقا العائلية » (إن صح هذا التعبير) ،

وما هذه سوى باب واحد بين أبواب أخرى كثيرة تتكون منها الميتافيزيقا العامة^(١).

والحق أننا نعيش في عصر وضحى يستأثر فيه الواقع التجريبي والاجتماعي بانقباه الغالبية العظمى من الناس ، فليس بدعاً أن تشتد الحاجة إلى الإيمان الميتافيزيقي والأخلاقي في مثل هذا الجو المادى الخلاق . وحينما تؤكد الفلسفة للإنسان القرن العشرين أن هناك معرفة وجدانية ، ومعرفة قوامها الإحساس بالقيمة ، والشعور بالتعاطف والمحبة ، فإنها لا تدعوه عندئذ إلى الضلّى عن عقله ، بل هي تهيب به أن يقف على حدود المعرفة العقلية ، وأن يوسع من دائرة المعرفة حتى يجعلها خبرة شاملة تستوعب الحقيقة ككل . وليس أيسر على الإنسان من أن يؤله العقل ، وينادى بكفاية العلم ، ويستبعد كل أحكام القيمة ، ولكنه عندئذ إنما يقضى على ثراء التجربة البشرية ، ويضيّق من دائرة المعرفة الإنسانية ، ويخلط بين « الموضوع » و « الوجود » ، وينسى أو يتناسى أن كل وعى فلسفى إنما يبدأ دائماً بوصفه شعوراً بالتعالى ، ونزوعاً نحو القيمة « Valeur » . وما دام المقصد الأصل للفلسفة هو أن تمبّر عن وعى الإنسان بتمامه ، فإنها لا يمكن أن تقنع بالوعى العلمى ، مادام من شأن هذا الوعى دائماً أن يظل محصوراً ، باعتباره وعياً قد اختار لنفسه أن يكشف « الوجود » من خلال « الموضوع » ، أو على الأصح وفقاً لطبيعة « الموضوع » . وهكذا نخلص إلى القول بأنه مهما كان من أمر مزاعم أصحاب الفلسفة العلمية ، فإن الموقف الفلسفى لا بد من أن ينشأ باعتباره رد فعل ضد موقف سابق كان « الوجود » فيه غمطاً على أذهاننا بما تقدمه لنا الحواس من « معطيات » ، ولهذا فإن كل من يطرح الميتافيزيقا

R. Le Senne: «De la philosophie de l' Esprit», article (١)
dans : -L' Activité philosophique en France et aux Etats-Unis-
P. U. F., Paris, 1950, vol. II., pp. 127-128.

إنما ينزل بالإنسان إلى مستوى واحد من مستويات الواقع ، ألا وهو مستوى « الموضوعية » .

وأخيراً قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند اعتراض آخر طالما رددته دعاة « الفلسفة الوضعية » في ثورتهم على الميتافيزيقا واستخفافهم بمشكلاتها ، ألا وهو قولهم بأن الفلسفة تهدم عملها بنزع انقطاع ، وأن كل فيلسوف يناقض الآخر . ورد كروتش على هذا الاعتراض « أن المرء يبنى منزله ثم يهدمه ، ثم يعيد بناءه ، وأن المهندس الجديد يناقض المهندس القديم ، وأنا إذ نتحدث عن هذه البيوت التي تبنى ثم تهدم ثم تبنى من جديد ، وعن هؤلاء المهندسين الذين يناقض بعضهم بعضاً ، لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن من الميث أن نبنى بيوتاً . . . » ^(١) . ولنا فدرى لماذا يغييب البعض على الفلسفة أنها لم تستطع بعد أن تتوصل إلى أى حل نهائى لأية مشكلة من مشكلاتها ، في حين أنه لمن الميث حقاً أن تتصور انتهاء الفلسفة في عالم لا ينتهى فيه شيء ! وإلا ، فليقل لنا خصوم الفلسفة الأعزاء هل كُتب اللحن الأخير ؟ هل رُسمت اللوحة الأخيرة ؟ هل اخترعت الآلة النهائية ؟ هل اكتُشف القانون العلى الحاسم ؟ ألا يظهرنا الواقع نفسه على أن ثمة حاجة مستمرة دائماً إلى إعادة تأويل التجربة ؟ حقا لقد قال صاحب سير الجامعة إنه « لا جديد تحت الشمس » ، ولكننا نلاحظ مع ذلك أن ثمة وقائع جديدة ، وأفكاراً جديدة ، وتركيبات جديدة لهذه الوقائع وتلك الأفكار ؛ وأناساً جديداً لتأويل الوقائع والأفكار وتركيباتها ، أو لإعادة تأويلها من جديد ! ولن تقوم فلسفة نهائية حاسمة ، اللهم إلا بوجود آخر كائن بشري على ظهر هذه الأرض !

(١) بنوتو كروتش : « فلسفة الفن » ، ترجمة الدكتور سامي الحوروي ، دار الفكر العربي ،

فقدع الفلاسفة إذن يتناقضون ما شاء لم التناقض ، ولعلن إلى أنه ربما كانت الكلمة النهائية في الفلسفة هي أنه لن تكون ثمة كلمة نهائية على الإطلاق ! ألسنا نفتح أي كتاب فلسفي ، فلا نكاد نجد في الكلمة الأخيرة لمؤلفه سوى قضية ملتبسة تقبل المناقشة ونستأزم التعقيب ؟ ألا نلاحظ بمجرد ما نشرع في قراءة مذاهب الفلاسفة أننا نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نضع كل تراث البشرية موضع السؤال ، وكأن شيئاً مما قيل حتى الآن لم يستطع أن يقنعنا أو أن يظفر بتأييدنا ؟ فهل قول بأن ليس ثمة « حقيقة » على الإطلاق ، بل كل ما هناك أسئلة خالدة وأجوبة مؤقتة ، وشكوك مستمرة ، وجدل لا ينتهي ؟ أم قول بأن « الحقيقة » هي ذلك الاتجاه العام الذي يرسم من خلال المحاولات الفلسفية العديدة ؟ . . . يبدو لنا أنه ربما كانت أخصب لحظة من لحظات التفكير الفلسفي إنما هي تلك التي يتحقق فيها « التواصل » بين المفكرين ، أعني تلك اللحظة التي يفهم فيها أفلاطون سقراط ، وأرسطو أفلاطون ؛ اللحظة التي يتلاق فيها ملبراش واسبينوزا وليبنس لأنهم جميعاً قد اشتركوا في معرفة ديكارت ؛ اللحظة التي يفهم فيها كانت كلا من فولف وروسو وليبنس ، اللحظة التي يقف فيها ماركس على حقيقة هيغل . وليس من شأن مؤرخ الفلسفة أن يوزع جوائز على الفائزين من الفلاسفة ، أو أن يمتشق الحسام لمبارزة خصومه من بينهم ، بل ربما كانت أجدى مهمة يمكن أن يضطلع بها هي أن يسمل على تحقيق التوافق بينهم ، مستوحياً تلك الوحدة الأخيرة التي تجمع بين سائر الباحثين عن الحقيقة ، واثقاً من أن هذا التوافق إنما هو التعبير النهائي لكل جهودهم . أما إذا تمتر على الفيلسوف أن يهتدى إلى مثل هذه « الوحدة » ، أو أن يتوصل إلى تحقيق مثل هذا « التوافق » ، فإنه لن يجد أدنى حرج في أن يدع لكل فيلسوف مهمة التعبير عن تلك اللحظة الخاصة التي قام بها في ربوع الحقيقة . وربما كان التجول مع الفيلسوف في الطريق الذي اختطه لنفسه من أجل بلوغ الحقيقة ، أجل

بكثير من « النهاية » التي قد أفضت إليها بفعل رحلته. ألم يقل هافوك ليس في كتابه « رقص الحياة » : « إن ما يهيم في الفلسفة ليس هو بلوغ الهدف ، بل لهم هو تلك الأشياء التي يَلْتَقِي بها الفيلسوف في الطريق » ؟

وليعبرنا القارئ إذا كما قد بلغنا نهاية الكتاب ، ونحن لا زلنا « في الطريق » ! ألم قل لك منذ البداية إننا آثرنا لأفئنا أن نكون في زمرة فلاسفة السؤال ؟ إذن فلنختم كتابنا بنفس النعمة الأصلية التي افتتحناه بها ، ولنقتصر على القول بأن الفيلسوف رجل سالك هيات أن يصبح يوماً واصلًا ! أجل ، فإننا لا زلنا سائرين *Homo viator* . ولكننا لا نسير بمفردنا ، بل نحن (لحسن الحظ) نسير مع رفاق كثيرين . فلن معنا سقراط ، ومونثي ، وبسكال ، وكوركارد ، ونيتشه ، وجيريل مارسل وغيرهم . ألا ترى أمي أنهم جميعاً — مثلنا — فلاسفة تساؤل واستفهام ؟ . . .

تذیل

١ - بين الميتافيزيقا والشعر^(١)

ليس أفسى على نفوس الفلاسفة من أن يقال عنهم إنهم شعراء ضلوا سبيلهم ، أو موسيقيون عديموا كل موهبة موسيقية ، وليس أبغض إلى قلوب الشعراء من أن يقال عنهم إنهم فلاسفة صاغوا مذاهبهم بطريقة لاشعورية ، أو ميتافيزيقيون أعوزتهم الصياغة العقلية . والواقع أن الفيلسوف حريص دائما على أن يقاس مذهبه بمقياس الحق لا الجمال ، في حين أن الشاعر يتطلب منا دائما أن ننحس على شعره بمعايير الحسن والتبجح لا بمعايير الصدق والكذب . فليس بدعا أن يستاء كل منهما لهذا الخلط البغيض بين الميتافيزيقا والشعر . حقا إن في الميتافيزيقا خيالا شعريا ضميا ، كما أن في الشعر تفكيرا ميتافيزيقيا ضميا ، ولكن الخيال الميتافيزيقي لا بد من أن يلبس قناعا عقليا تصوريا ، كما أن الفكرة الشعرية لا بد من أن ترتدى ثوبا حسيا عاطفيا . فليس في وسع الفيلسوف أن يقيم مذهبا ميتافيزيقيا متكاملا على دعامة من الاحساس والخيال والماطقة ، كما أنه ليس في وسع الشاعر أن يقدم لنا ملحمة شعرية تستند إلى براعة عقلية سرقة في الربط بين الأفكار والمفاهيم ، ومهما كان من أمر الجمال الفني الذي قد ينطوى عليه للذهب الميتافيزيقي ، فإن العمل الفلسفي هو أولا وقبل كل شيء إنتاج عقلي يقوم على الفهم والتركيب والتأويل ، ومهما كان من أمر الحقيقة العقلية التي قد تكشف عنها التصديده أو الملحمة ، فإن العمل الشعري هو أولا وقبل كل شيء إنتاج فني يقوم على الاحساس والانفعال والتأثير .

وهنا قد يستترض البعض على التريب بين الفلسفة والشعر ، بحجة أنه ليس في الشعر أى موضع للتفكير أو التأمل أو التصور الذهني بأى وجه من الوجوه .

وأصحاب هذا الرأي يبادرون فيسردون علينا قصة الصور القرنى دوجا Dogas الذى مضى يوما يشكو إلى الشاعر مالارميه Mallarmé ، حاملا بين أصحابه قصيدة كتبها بعد جهد جهيد ، وهو يقول : « لقد عانيت الآخرين ، ومع ذلك فقد كان لدى الكثير من الأفكار » ، فما كان من الشاعر القرنى الكبير سوى أن أجابه بقوله « حسنا يادوجا ، ولكن القصيدة لا تصنع من أفكار ، وإنما تصنع من ألفاظ » . بيد أن دعاء هذا الرأي يقتاسون أن اللغة الشعرية لا بد من أن تقول شيئا ، وأن سحر الشعر إنما يكمن على وجه التحديد في أنه يتنزع من الألفاظ طابها القوى المادى ، لكي يسبح عليها طابها تعبيريا جديدا ، فلا يكون اللفظ سوى مجرد واسطة تنقل عبرها الفكرة لكي تستحيل إلى تمثيل . ولعل هذا ما عناه عالم النفس القرنى دلاكروا حينما كتب يقول : « إنه ليس ثمة فكر بالنسبة إلى الشاعر — كما هو الحال بالنسبة إلى سائر الفنانين — إلا إذا وقع هذا الفكر تحت طائلة الحس . ولا تكون الفكرة شعرية في حد ذاتها ، وإنما هي تصير كذلك . وليس ثمة فكرة لا يمكن أن تصبح شعرية ، كما أنه ليس هناك شعر يستحيل علينا أن نستخلص منه فكرة شعرية . ولكن الفكر الشعرى ليس فكرا نفعيا ، أو فكرا منطقيًا ، أو فكرا نظريًا ، بل هو أولا وبالذات فكر متلف في صور الخيال الرزى » .^(١) وإذن فليس في وسعنا أن نقول مع مالارميه إن الشعر يتألف من « الألفاظ » وحدها ، بل لابد لنا من أن نسلم منذ البداية بأنه لا بد من « الأفكار » لكل من يريد أن يكون شاعرا أو مصورا أو موسيقارا . . . الخ . حقا إن لغة الشعر لا تنطوي على تفكير مجرد ، أو انفعال مجرد ، أو تحديد دقيق لبعض موضوعات الحس ، ولكن من المؤكد أن المرء لا يصبح شاعرا إلا إذا أحس بالرغبة في أن يقول شيئا ، وهو لن

H. Delacroix : Psychologie de l'Art , Paris, Alcan, (١)
1927, p. 93-4

يخس هذه الرغبة اللهم إلا إذا انبثقت في ذهنه خطرات ، وأفكار ، وانفعالات ،
تدفعه إلى أن يقول : لقد كذب لابرويير Labruyère حين قال « إن كل شيء
قد قيل ، ولله لا يأتي إلا بعد فوات الأوان » . فليس الشجر ألقاظا ، وإيقاظا ،
وموسيقى غسب ، وإنما هو أيضاً أفكار ، وتعبير ، وحقيقة . ولن تكون
شاعرا ، اللهم إلا إذا أحسست أنك تستطيع ببعض الألقاظ المادية أن تنقل إلى
الآخرين أحق الأفكار ، وأدق الأحاسيس ، وأرق الانفعالات . . .

والحق أن ما يجمع بين الشعر والليتافيزيقا إنما هو أولا وبالذات تلك « الصدمة
Cboe الميتافيزيقية » التي نعيشها لدينا بعضqvاصد الرأفة ، وكأننا هي أنظار
فلسفية عميقة قد كشفت لنا على حين فجأة عن قرارة الوجود الإنساني ، أو أعماق
الطبيعة البشرية ، أو النور السحيق للوجود العام نفسه . فالقصيدة العميقة لا تكاد
تغيرني بشيء أبجمل عن العالم الخارجي ، أو هي قلما تكشف لي عن وقائع خاصة
أذكرها للمرة الأولى ، وإنما هي نجمة فتعبر لي بطريقة أصيلة عن إحساس غامض
كان يمتورني ، أو تجربة ميتافيزيقية عميقة سبق لي أن مررت بها ، أو خبرة
نفسية دقيقة اجتزتها في وقت ما من الأوقات . وهنا يجيء الشاعر فيكشف لي
عما في الطبيعة من عنصر ميتافيزيقي ، أو يظهرني على ما في اللحظة العابرة من
طابع أزلي أبدي ، وكأن الألقاظ التي يستعملها الشاعر مجرد رموز تشير بطريقة
خفية غامضة إلى عمق الحياة ، ولانهاية الوجود ، وصر للصير . . . إلخ .

حقا إن الشعر لا ينطوي على تصورات ، ولا يكاد يستعين بأى مقولات
أو مفاهيم ، ولكن من المؤكد أن ثمة ميتافيزيقا ضمنية تسكن في ثنايا قصائد كثير
من الشعراء للمقازين ، من أمثال كيئس ، ووردسورث ، وشلي ، وهيلدران ،
ونوفالس ، ووليم بليك ، وبرول فاليري ، وككلودل ، وغيرهم . . . وإذا كان شلنج
قد عرف الشعر بأنه اتحاد الشعور واللاشعور ، والداني واللوضوعي ، فليس بلحا

أن تكون القصيدة أقدر الوسائل الفنية على التعبير عن متناقضات الوجود
الإنسانى بما يحىء معها من صراع وتوتر وتمزق . ونحن نعرف كيف وصف لنا
هرقلطس ، وهيجل ، وكيركجارد ، وبرجسون ، وغيرهم ، مظاهر هذا التناقض ؛
ولكننا نجد لدى شاعر مثل نوالس Novalis أروع تصوير لهذا التناقض الذى
حار فى وصفه كبار الفلاسفة : ففي قصيدته المشهورة للربابة باسم « زواج
الفصول » ^(١) نراه يصف لنا اتحاد المتناقضات ، بينما نراه يحدثننا فى موضع آخر
عن « الشاعر » فيقول إنه الإنسان الذى يشعر على نحو مامن الأنعام بالاشمور ،
أو هو الرجل الذى يحلم دون أن يكون مستغرقا فى النوم ، أو هو بالأحرى ذلك
المخلوق الذى يظل مستيقظا حتى حين يحلم ! فليس الشاعر مجرد مجنون يهذى
بأبيات رائدة لا يدرى من أين استقفاها ، وكأن الشعر إن هو إلا محض هذيان
أو مجرد أحلام ، وإنما الشاعر هو ذلك المخلوق الناطق الذى يريد أن ينظم أحلامه ،
ويسيطر على هذيانه ، ويصعك فى أحاسيسه ، لكن يصوغها على صورة موسيقى
تتمزج فيها الفكرة بالسلطة ، وتصد فيها للمنى والألفاظ .

فإذا ما تساءلنا بعد هذا عن المراد بالميثافيزيقا ، وجدنا أن موضوع الميثافيزيقا
قد تغير على مر العصور : فهي كانت تعنى عند أفلاطون علم للثلث ، ثم صارت
عند أرسطو علم للعلل ، ولم تلبث أن أصبحت عند المدرسة الأفلاطونية الحديثة
بمثابة علم الوحدة . أما فى العصور الحديثة فقد فهم ديكارت من الميثافيزيقا أنها
علم اللامادى ، بينما اعتبرها اسبينوزا علم الجوهر ، وجعل منها ملبرانش علم الصور ،
وليبنيس علم القوى البسيطة أو الأثرات الروحية . ثم جاء شلنج فأحلاها إلى علم
الطليق ، بينما جعل منها هيجل علم « الفكرة المحضة » أو الحقيقة الروحية
الخالصة . . . إلخ . ولكن مهما كان من اختلاف موضوع الميثافيزيقا عند كل

هؤلاء الفلاسفة ، فلن من اللؤكده أنهم جميعا كانوا يعدون الجهد الميتافيزيقي بمثابة محاولة شاقة ييذلها العقل البشري في سبيل المهبوط إلى قرارة الأشياء ، أو الصمود إلى قتها . ومعنى هذا أن الميتافيزيقي إنما هو — على حد تعبير جاك ماريان — ذلك للمفكر الذي يؤمن بأن عقل الإنسان يملو على الإنسان ، وأن في وسع الوجود البشري بوصفه موجودا ميتافيزيقيا أن يطير بأجنحة ! فلذا ما قيل لنا إنه ليس لدى البشر سوى أرجل وأذرع ، كان رد الميتافيزيقي على هذا القول أن لدى البشر أيضا أجنحة متقلصة ، وأن في إمكان هذه الأجنحة أن تنمو ، لو كان لدينا القدر الكافي من الشجاعة ، ولو استطعنا أن نفهم أننا لا نتمكن على الأرض وحدها ، وأن الهواء الذي يحيط بنا ليس مجرد فراغ ^(١) فالميتافيزيقيا الحلقة إنما هي تلك التي نستطيع أن نقول « إن ملكتي ليست من هذا العالم » ، والميتافيزيقي الحق إنما هو ذلك الإنسان الذي يريد أن ينمط برأسه نحو النجوم ، مثبتا قدميه في الوقت نفسه فوق الأرض .

ولو أننا اعتبرنا « علاقة الإنسان بالكون » هي المشكلة الميتافيزيقية الأولى ، لوجدنا أن الشعراء قد اهتموا بحل هذه المشكلة على طريقتهم الخاصة ، فاستوعبوا شتى اللواظف المحصلة في تحديد صلة الإنسان بالطبيعة . فهذا ليكوت دي ليل *Leconte De Lisle* في « أشعاره البربرية » يهتف قائلا : « صه أيها الإنسان ، فإن السماء خرساء ، والأرض نفسها تزدهك » ، وكأنما هو يريد أن يقول لنا إنه ليس في العالم سوى آلية عياء ، وأن الإنسان نفسه ليس سوى عرض زائل لا معنى له . وهذا ألفريد دي في *Vigny* في قصيدته المشهورة « بيت الراعي » يعبر عن عظمة الانسان وقدرته على فرض نظامه الخاص وقيمه الإنسانية على الكون فيقول : « لقد أضاع الراعي مسكنه للتواضع ، فأثبت أنه أعظم من الكون

Cf. Jacques Maritain : "Les Degrés du Savoir", 4^e éd. (١)
:1946 p. 6.

التي يصاحبه ، إذ استطاع أن يحكم عليه « ثم هذا فكتور هيجو في قصيدته المشهورة : « أضواء وظلال » يحاول أن يوحى إلينا بأن في الكون غاية أو مقصدا خفيا ، وأن الإنسان يشارك في هذا التنظيم النائي إن من حيث يدري أو من حيث لا يدري ، فراء يقول : « أبها الإنسان لا تخش شيئا ، فإن الطبيعة تعرف السر العظيم ، وهي تبسم » ! وهكذا نرى أن الشعراء قد شعروا بالمشكلة الميتافيزيقية الكبرى : مشكلة موقف الإنسان من الطبيعة ، فحاولوا أن ينقلوا إلينا إحساسهم بالوجود ، وشعورهم بقيمة الإنسان ، وفهمهم للعلاقة بين الإنسان والكون حقا إن الشعراء لم يحاولوا يوما أن يكونوا فلاسفة يرمنون على أفكار ، أو ميتافيزيقيين يقدمون لنا بعض للذاهب ، ولكنهم مع ذلك قد قدموا لنا الدليل على أن الإنسان ليس في حاجة إلى حقائق تخدعه وتغفه ، بل هو في حاجة إلى حقيقة يخدمها ويصلق بها ويخلص لها .

وحسبنا أن نرجع إلى الحركة الرومانتيكية لكي نقف على تلك الصلات الوثيقة التي طالما جمعت بين الشعر والميتافيزيقا : فهذه الحركة قد حملت على بث روح الدهشة والتعجب في نفس الإنسان ، حتى لقد قيل إن الرومانتيكية قد أحالت الأشياء للألوفة إلى أشياء غريبة ، والأشياء الغريبة إلى أشياء مألفة . ولعل من هذا القبيل مثلا ما كان ينهله الشاعر الألماني نوالس Novalis « ١٧٧٢ — ١٨٠٢ » حينما كان يضع بطله أمام أشياء يبدو له إنه يرفها منذ ظهر على وجه الأرض ، ولكنها في الحقيقة أشياء يعرف أنه لم يسبق له رؤيتها من قبل . وهكذا كان نوالس يحاول أن يظهرنا بطريقة سحرية فامضة على « مطلق » جديد هو في الوقت نفسه قديم غاية القدم ، وذلك بأن يكشف لنا من ذلك المنصر الغريب الكامن في أحماق نفوسنا ، وإن كان في الوقت نفسه أقرب إلينا من جبل الوريد ^(١) !

Jean Wahl : " Existence humaine et Transcendance " , (٤)
Neuchâtel, 1944; Poésie et Métaphysique, pp. 80-81.
(٢٠٠ للغة)

وأما إذا اتجهنا بأنظارنا نحو الشعر الانجليزي ، فسنبجد لدى كل من وردسوورث وشيلي آثاراً أفلاطونية ظاهرة تدلنا على أن هذين الشاعرين قد شاءا أن يجردا على آلية العلم ، لكي يكشفنا لما عما تنطوى عليه الطبيعة من قيم جمالية . ولكن على حين أن وردسوورث قد حرص على أن يكشف لنا عما في الطبيعة من ثبات واستمرار ودوام ، نجد أن شيلي قد اهتم على وجه الخصوص بإبراز ما في الطبيعة من حركة وصيرورة وتغير . وقد وضع الفيلسوف الانجليزي للماصر هويتهد Whitehead « ١٨٦١ — ١٩٤٧ » كلا من بركلي من جهة ، ووردسوورث وشيلي من جهة أخرى ، على قدم المساواة ، فقال إن هذه الشخصيات الثلاث تمثل اتجاهات حداثياً يرفض ميكانيكية العلم المجردة . وليس في وسعنا هنا أن نأتى على نماذج عديدة لقصائد كل من وردسوورث وشيلي التي تبدو فيها بوضوح تلك النزعة المثالية الأفلاطونية ، وإنما حسبنا أن نشير إلى قصيدة وردسوورث المسماة باسم Prelude حيث نراه يصعدت عما في الطبيعة من وحدات عضوية ملتصحة ، يشعر كل منها بمحضرة الآخر ، أو قصيدة شيلي المسماة باسم Mont Blanc حيث نراه يصف لنا تداخل المناظر الطبيعية والعقل البشرى ، لكي نتحقق من أن هذين الشاعرين الرومانتيكيين قد نظرا إلى الطبيعة نظرة عضوية حيوية ، فحاولا أن يعبدا إلى عقلية عصرهما العلمية الآلية خبرات ميتافيزيقية طمست معالمها مادية العلم .^(١)

وقد اهتم هويتهد بتحليل قصائد كل من وردسوورث وشيلي ، فحاول أن يكشف لنا عما تنطوى عليه تلك القصائد من تعبير جمالي حي عن مفاهيم التغير ، والقيمة ، وللوضوعات الأزلية الأبدية ، والثبات ، والتمتصون ، وتداخل الوجودات . فحاول أن يصف لنا ما في الطبيعة من تغير ، فراح يصف لنا ما في الظواهر الطبيعية من تحول وصيرورة وتطور مستمر ، بينما راح وردسوورث

(١) A. N. Whitehead : "Science and the Modern World" A, Mentor book, N-Y, 1958, pp. 83-89 .

ما في الطبيعة من ثبات ، ففى يصور لنا ما في الظواهر الطبيعية من دوام وبقاء وحضرة مستمرة ، ولكن كلا منهما قد عاد إلى الطبيعة ، فاعلم بإبراز ما تنطوى عليه من قيم جمالية ، وحاول الكشف عن حضرة الكل الضمنية في أجزائه المدينة المتناثرة . وهكذا جاء الشعر الرومانتيكى الانجليزى فأظهرنا على الصلة الوثيقة التى تجمع بين الميتافيزيقا والشعر ، بوصفهما قدما لصعيدات العلم الآلية الضيقة ، وعودا إلى الواقعة الفردية المشخصة ، وكشفا لما تنطوى عليه الطبيعة من وحدة عضوية حية .

ولكن على حين نجد لدى وردسووث وشيللى أن « الطبيعة » في سكنونها وحركتها هي الوجود ، نرى نوفالس وهيلدرن يميلان من « الزمان » صميم الوجود . وقد سبق لنا أن رأينا كيف اهتم نوفالس بتصوير هذا الاختلاط العجيب الذى يتم في نفوسنا بين الاحساس بالجديد والاحساس بالتقديم ، وكيف قرر أن شعورنا بالآن قد يكون في الوقت نفسه شعورا بالأبدية . فليس « الآن » عند نوفالس مجرد لحظة عابرة ، بل إن الأبدية نفسها ماثلة في صميم « الآن » . وهذه الفكرة نفسها تتردد بكثرة عند الشاعر الانجليزى الصوفى ولهم بليك W. Blake « ١٧٥٧ — ١٨٢٧ » ، فتراه يحمل من مهمة الشاعر أن يستبقى اللحظة العابرة ، لئلا يضى عليها ضربا من الثبات ، وكان للرد حين يريد هذه اللحظة أو تلك أنما يقدها ويخلع عليها نوحا من الأبدية ! وأما هيلدرن فإنه يحاول عن طريق الشعر أن يكشف لنا عن ذلك الطابع التاريخى الزمانى الذى يكون صميم وجودنا ، بوصفنا كائنات عميقة مقمعة إلى ماض وحاضر ومستقبل ، ولكنها تسعى جاهدة في سبيل استرداد وحدتها بالارتكان إلى دعامة ثابتة مستديمة . فنحن في صميمنا « حوار » مستمر بين الكثرة والوحدة ، بين الاختلاط والاتحاد ، بين التمزق والتكامل ، بين ديونيزوس والسيح ! وهذا الحوار المستمر الذى

يصتق عبر الزمان إنما هو سبيلنا الأوحى إلى الأبدية^(١) . حقا إن بعض قصائد هيلدرن قد لا تنطوي على أى مدلول ميتافيزيقي ، ولكننا نمتشف من ورائها أحيانا بعض الأضواء الفلسفية ، فنشعر بأن صاحبها لا يكاد يرى في أحداث الحياة أى معنى ، اللهم إلا أنها خلو من المعنى ! ولكن هيلدرن حتى حين يشمرنا بأننا موجودون على ظهر البسيطة دون أن ندري لوجودنا أى سبب ، يعود فيوجد « الآن » أو اللحظة ، بوصفها تلك الخبرة الحية التي نعيشها في الحاضر . وكثيرا ما يصف لنا هيلدرن مناظر عادية مألوقة ، ولكننا مع ذلك نلمح في وصفه لها نبرة ميتافيزيقية عميقة تكاد تغشى بنا إلى قرارة الحياة نفسها . فليس من الضروري للشاعر أن يفهم الفلسفة أو التأملات العقلية على صميم قصائده ، لكي يصطبغ شعره بالصعوبة الميتافيزيقية ، وإنما حسبه أن يعبر بأصالة عن إحساسه بالوجود ، لكي يعجز صورته الشعرية عائرة بالأفكار الميتافيزيقية التي لا سبيل إلى صياغتها أو تعديدها .

والواقع أن الشاعر كثيرا ما يندفع في الوصول إلى قرارة الأشياء ، على حين يظل فكر الميتافيزيقي — بصوراته الجامدة — قاصرا عن بلوغ الأغوار الحقيقية ! حقا قد حاول كل من نيقشه وبومه Boehme وشلنج الوصول إلى « ما تحت الطبيعة » ، ولكن ويتان Whitman ولورنس Lawrence وبول فاليري Valéry قد وقفوا إلى ما لم يوفق إليه هؤلاء ، فاستطاعوا أن يكشفوا لنا من خلال صورهم الشعرية عن تلك الأغوار الحقيقية التي تسكن في قاع الطبيعة . والظاهر أن لدى الشاعر إحساسا بما في الوجود من اضطراب ، وما في الوجود من نقاء ، فليس بدعا أن نجد لدى مالارميه ، وفاليري ، وغيرهما تعبيرات شعرية رائعة عن الوجود ، وللسكن ، والواهي ، إلى آخر تلك المفاهيم الميتافيزيقية التي عبر عنها

M. Heidegger : "Hölderlin et l'Essence de la Poésie" (.)
dans : " Qu'est-ce que la Métaphysique ? " , trad. par Corbin,
NRF., 1951 p. 241.

هؤلاء الشعراء المتعازون بموسيقام الفظلية البارة . وربما كان في وسعنا أن نقول إن مالارميه لم يصطنع الشعر إلا لكي يعبر عن إحساسه بالعدم ، « سواء اتخذ هذا العدم صورة انخواء أم الظلام » وشعوره بالصدقة التي لا سبيل إلى محوها . . إلخ . فلم يكن الشعر عند مالارميه سوى وسيلة للتعبير عن الوجود أو العدم ، والصدقة ، والامكان . . إلخ .

وهنا قد يقول قائل : « إنكم تحملون الشعر فوق ما يحتمل ، فما كان الشاعر يوما فيلسوفا أو نبيا أو رائيا ، وإنما هو إنسان يتقن بما يجيش به قلبه ، ويتصف الناس بأهازيج حبه وروائع خياله . » . وردنا على هذا الاعتراض أن كبار الشعراء من أمثال هوميروس وسوفوكليس وفرجيل ودانتى وشكسبير وجيئة وهيلدرن وركلر لم يكونوا مجرد فنانين يحرصون على « الجمال » ، بل هم قد كانوا أولا وبالذات وسطاء بين الآلهة والبشر ، يحملون إلى الأرض رسالة « للطلق » أو « الحقيقة المقدسة » the holy . ولعل هذا ما عناه هيلدرن حينما أنشد يقول : « ماذا نعمل وماذا نقول في هذه الفترة الإكلمية من الانتظار الطويل ؟ لست أدري ! وأى جدوى للشعراء في هذا الزمان القاسي الجلب ؟ لسرى إنهم — إن كنت لا تعلم — كهنة ديونيزوس للطهرون ، ولا بد لهم من أن يحويوا بقاع الأرض ضارين في دياجير هذا الليل المقدس . » . فليس الشاعر في نظر هيلدرن أو هيدجر مجرد فنان ينطق بلسان حال « الجمال » ، بل هو نبى أو راء يذيع على الناس سر « الحقيقة القدسية » . وليس معنى هذا أن نضع الشعراء في مصاف الرُّسل أو الأنبياء (بالمعنى الدقيق) وإنما المقصود أن رسالة الشاعر تنحصر أولا وقبل كل شيء في إظهار الناس على الحقيقة القدسية السكامنة في قلب الوجود . فالشاعر يحمل رسالة روحية كهوى : لأنه لا بد من أن يضطلع بمهمة التعبير عن تلك « الرموز » أو « العلامات » التي هي منذ القدم لنة الآلهة . وحين يقول

هيلدرن « إن الشاعر هو الذى يسمى الآلهة وينطق باسمهم » فإنه يعنى بذلك أن وظيفة الشاعر إنما تبدأ حين يأخذ على عاتقه أن يقضى إلى الناس بسر خبرته الروحية ، وأن يعلن على الملأ حقيقة الشيء المقدس الذى أتيج له الوقوف عليه . وهذا ما فعله — على وجه التصديد — فى الأيام الأخيرة شاعران من أكبر شعراء الألمان ألا وهما ستيفان جورج Stefan George وريتر ماريا ولكه Rainer Maria Rilke .

يبدأ أن الشاعر حين ينطق باسم الآلهة ، فإنه لا يلقى الزمان ، ولا يتجاهل حلجات عصره ، بل هو يستشعر الحاجة الروحية التى تمتلئ قلوب بنى جنسه ، ويربط شعره بالتواضع الدينية التى تفيض فى صدور أهل عصره . ومن هنا فقد أعلن هيلدرن — حتى قبل أن يصيح نيتشه بعبارة الشهيرة التى أكد فيها أن « الله قد مات » — زوال الآلهة القديمة ، وراح يشير بمقدم إله جديد ، وقد سار هيدجر شاعره المجهوب هيلدرن فنادى بتقوط الآلهة ، وإن كان قد اعترف بأن وجود الله واقعة لا شك فى صحتها . ومعنى هذا أن هيدجر قد ذهب إلى أن مأساة العصر الحاضر إنما هى صمت الآلهة ، أو اختفاء الحضرة الإلهية ، حتى لم يعد فى وسع الإنسان أن يسمى الله باسمه الحقيقى . . وهذا بسببه ما حاول هيلدرن أن يبرر عنه بألفاظه القوية المأثرة حيناً أنشد يقول : « ولكن ، يا صديق ، إننا لم نحجى إلا بدفوت لأوان احتال إن الآلهة حية ما فى ذلك شك ، ولكنها تمحقون رموسنا فى عالم آخر ، وهى تعمل هناك بلا انقطاع ، دون أن ينظر على بالها أننا أيضاً نحيا ! وكان أهل السماء يشفقون علينا ، فما يقوى الاناء المش الضعيف على أن يضم بين جنباته ذلك الفيض الإلهى الهافت . . . » . ويعنى هيلدرن فى وصف شقاء الإنسان الحديث بمد أن خلفته الآلهة وحيداً لا سند له ولا عون ، ولكنه يعلن أن الحقيقة القدسية لم تمت ، ويشير الإنسان الحديث بمقدم إله جديد : فى

أحق العلم الذى يرين على الوجود البشرى من كل صوب ، إنما تكن نباشير
التجبر الإلهى الجديد^(١)

ولسنا نريد أن نبتزل فى المقارنة بين هيلدلين وهيدجر ، وإنما حسبنا أن
قول إن تلاقيهما لم يكن من قبيل الصدفة ، بل لقد جمعت بينهما تلك الرغبة
المشتركة فى النزول إلى أحماق الهاوية من أجل الكشف عما وراء النجوم . حقا إنه
قد يكون من الخطأ أن نبحث عن « أفكار » لدى هيلدلين ، أو عن « شعر »
لدى هيدجر ، ولكن من المؤكد أن ثمة « حقيقة ميتافيزيقية شعرية » ترض
نفسها علينا من خلال أشعار الواحد وأفكار الآخر . وليس بدعا أن يتلاقى هيدجر
وهيلدلين ، فقد تلاقى من قبل كانت وشيلر ، وشوبنهاور وجيته ، وهو يهد وشلى
ووردسويرث ، وبرجسون وبول كلودل . الخ . . ولئن كان فيلسوف مثل
أفلاطون قد حل بشدة على شعراء اليونان من أمثال هزود وهوميروس ، إلا
أن أفلاطون نفسه هو الذى مزج الشعر بالفلسفة إلى أعلى درجة ، وأفلاطونيته
هى التى فصحت السبيل أمام الكثير من الشعراء (عبر المصور التاريخى للتصاقية)
للتسلل إلى الميتافيزيقا . وليس غريبا أن نجد لدى كثير من الفلاسفة المعاصرين
اهتماما زائدا بالشعر والشعراء : فلن قصائد بودلير ، وكيتس ، وفاليري ، ورلكه ،
ونوفالس ، ورامبو ، وويتمان ، وغيرهم ، كثيرا ما اتفادنا إلى صميم « المنطقة
الميتافيزيقية » ، دون وسائط عقلية أو تصورات ذهنية . ولسنا نغنى بذلك أن مزاج
الفلاسفة هو بسببه مزاج الشعراء ، أو إن عبقرية الميتافيزيقى وعبقرية الشاعر هما
بالضرورة من فصيلة واحدة ، وإنما كل ما نريد أن نقره هو أن التعبيرات الشعرية
كثيرا ما تنجى مليئة بالشحنات الميتافيزيقية ، كما أن المفاهيم الميتافيزيقية كثيرا

Cf. M. Heidegger : " Existence and Being " , Vision , (١)
London, 1949, (An account on the Four Essays by W. Broek)
pp. 190-192.

ما نجيء مُتَلَفَةً بالرموز الشعرية . وهل استطاع الفيلسوف يوماً أن يجازر مِرْحة الخيال ، لكن قبض على الحقيقة بُمُخْ يديه ، ويزعم لنفسه أنه ليس في فلسفته سوى البدهاء والوضوح واليقين والنظر العقلي الخالص ؟ أو هل نجح الميتافيزيقى يوماً في القضاء على الأساطير والرموز والشفرات ، حتى يدعى أنه ليس في مذهبه سوى نتائج مستخلصة من مقدمات ؟ !

هذا قد يقول البعض إن الفكر الذى يلجئ الى الشعر والرمز والتشبيه لمو فكر غامض لم يستطع بعد أن يستبين ذاته ، ولكننا لو عدنا إلى تاريخ التفكير الميتافيزيقى ، لاستطعنا ان نقف على الصلة الوثيقة التى طالما جمعت بين الحقيقة والشعر . ومهما حاول الفيلسوف أن يحكم عقله في كل شيء بل مهما وقع في ضلله أن مذهبه الميتافيزيقى هو نظر عقلي خالص ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه محمولا على أجنحة الخيال إلى عالم مختلط فيه الحقيقة بالشعر ، ويتمزج فيه الواقع بالمثال . وحتى حين يبدو لنا أن ثمة صراعا من قبل الميتافيزيقا ضد الشعر ، أو من قبل الشعر ضد الميتافيزيقا ، فإن هذا لن يعلما من الاعتراف بما يجمع بينهما من صلة وثيقة : لأنه ما يكاد الواحد منهما يصمت ، حتى يرتفع صوت الآخر ، وما يكاد الواحد منهما يتقهقر أو يعترف بالهزيمة ، حتى يتقدم الآخر لى يأخذ بيده . . .

ولعل هذا ما أراد جان قال أن يعبر عنه حينما تصور الميتافيزيقا مخاطب الشعر فتقول له : « أيها الشعر ، إنك لمرى أخى الوفى ، فليرفع صوتك عاليا ، ولتعلم أننى أنصت إليك ، فإنى حينما ألقى إليك السمع ، إنما أكون أنا المتكلمة » . ولئن كنا نجمل — كما يقول قال — ماذا عسى أن تكون الميتافيزيقا ، وماذا عسى أن يكون الشعر ، إلا أننا نعلم على الأقل أن جوهر الشعر لا بد من أن يظل ميتافيزيقيا ، ومن الجائز أيضا أن يظل جوهر الميتافيزيقا شعريا .. أليست الميتافيزيقا هى شعر الفلاسفة ، كما أن الشعر هو ميتافيزيقا الأكدياء ؟ ألا يصبح الفيلسوف شاعرا لى يصير ميتافيزيقيا أفضل ، والشاعر فيلسوفا لى يصير شاعرا أفضل ؟ !

٢ - الرواية الوجودية

ليس من شك في أن القارئ العربي اطلع على روايات سارتر أو كالمو أو سيمون دي بوفوار ، يعلم تمام العلم أنه يلزاه نوع جديد من « الرواية » غير ما اعتاد أن يقرأه لدى روائيين آخرين من أمثال فلوير أو بلزاك أو إميل زولا أو غيرهم . ولكنك لو ساءلت القارئ المادى عما يميز هذه الروايات « الوجودية » — إن صح هذا التعبير — عما عداها من الروايات ، لكان جوابه أنها روايات فلسفية تناقش مشكلات ميتافيزيقية في سياق روائى ، فقدم لنا مزيجاً من « الأدب الفلسفى »^(١) . ونحن لا ننكر أن « الرواية الوجودية » رواية فلسفية تمزج الأدب بالميتافيزيقا ، وتحلل الإنسان بوصفه موجوداً حراً تفيض تجربته بالمسق والثراء والواقعية ، ولكننا نعتقد أن روائيين كثيرين قبل سارتر وأتباعه قد قدموا لنا من خلال أعمالهم الفنية نظرات خاصة إلى الوجود . حقا إن هؤلاء الروائيين لم يقدموا لنا قضايا حاولوا البرهنة عليها ، أو موضوعات أرادوا التبدليل على صحتها ، ولكنهم حاولوا أن يضعوا بين أيدينا أحداثاً إنسانية تنطوى على مدلولات فلسفية ، ومواقف بشرية لا تخلو من معانٍ ميتافيزيقية . وحسبنا أن نرجع إلى بلزاك وسقندال ودوستوفسكى وبروست ومالرو وكافكا وغيرهم ، لكي نتحقق من أن كل هؤلاء — وغيرهم كثير — روائيون فلاسفة قد اهتموا بمشكلات المصير الشخصى ، والتعلق أمام الموت ، والعلاقات الشخصية مع الآخرين ، وصراع الحب ، وغير ذلك من موضوعات إنسانية ترتبط بالآلام الفرد وآماله . . .

Cf. R. Campbell : "J. P. Sartre : Une Littérature Philosophique", Paris, Pierre Ardent, 3e éd., 1947.

يبد أن الرواية الوجودية لم تعد تنف من الإنسان موقفا موضوعيا على نحو ما كان يفعل فلوير ، أو موقفا تهكيا ساخرا على نحو ما كان يفعل أناتول فرانس ، كما أنها لم تعد تهتم بأن تقدم لنا عن الإنسان دراسات اجتماعية طويلة الباع على نحو ما كان يفعل بلزاك أو إميل زولا ، بل هي قد أصبحت تقدم لنا عن الإنسان صورة واقعية ملموسة ، تصوره لنا في إطاره الاجتماعي للبذل ، أو تصفه لنا في جوه العائلي الاعتيادي ، فتكشف لنا عن عمق أهوائه ورذائله وشقي مظاهر قصه ، وتجرده من وظائفه الاجتماعية لكي تضعه وجها لوجه أمامنا على نحو ما هو في صميم علاقته بذاته ، وبالعالم ، وبغيره من أبناء هذا العالم . . . ولعل هذا هو ما أرادت سيمون دي بوفوار أن تمرر عنه حينما كتبت تقول : « إن لكل تجربة إنسانية بعدا سيكولوجيا خاصا . ولكن على حين نجد أن البحث النظري يستخلص تلك المعاني محاولا دائما أن يكون منها مركبا عقليا مجردا ، نرى أن الروائي يعبر عنها تعبيراً حيا بأن يضمها في سياقها الفردي الواقعي . وإذا كان بروسث مثلاً يبدو مملا سقيا باعتباره تلميذا لريبو ، حتى أننا لنكاد نجزم بأنه لا يأتي بمجديد على الإطلاق ، فإنه بوصفه روائيا أصيلا يكشف لنا عن حقائق جديدة لم يستطع أي باحث نظري في عصره أن يشير ضمنا أو صراحة إلى أي معادل تجريدي لها »^(١).

والواقع أن الوجودية إن هي إلا جهد يراد به التوفيق بين الموضوعي والذاتي ، بين المطلق والنسبي ، بين اللازمي والتاريخي ، بين العمق الفكري والنقل للمادي . . الخ . والوجودية أيضا محاولة إنسانية شاقة من أجل إدراك للامعية في صميم الوجود ، والكشف عن معنى الحياة من خلال للواقف والأحداث . فليس بدعا أن نراها

(١) Simone de Beauvoir : "L'Existentialisme et la Sagesse" des Nations, Paris, Nagel, 1948, p. 114.

ترحب بالرواية ، وتصلح أسلوب التأليف الروائى ، ما دامت الرواية هى التى تسمح للفيلسوف بأن « يقف على الانبثاق الأسمى للوجود فى حقيقته الكاملة النوعية التاريخية » . حقا إن ثمة فلاسفة يزدهرون أسلوب التمييز الروائى ، ولا يرون موصفا للمزج بين الفلسفة والقصة ، ولكن هؤلاء — فيما تقول سيمون دى بوفوار — إنما هم أولئك الفلاسفة الذين يفصلون للماهية عن الوجود ، ويمحطون « للظاهر » بوصفه دون « الحقيقة للمستترة » ، وأما إذا عرفنا أن « للظاهر » نفسه « حقيقة » ، وأن « الوجود » إنما هو حامل « للماهية » ، وأنه لا سبيل إلى فصل الانفصام عن الوجه الباسم ، ومعنى الحدث عن الحدث نفسه ، فهناك لابد لبياننا الفلسفى من أن يعبر عن نفسه من خلال الملع الحسية والبوارق للمادية (على حد الاصطلاح الصوفى الاسلامى) التى تنبعث من العالم الأرضى نفسه . ومن هنا قد نتج التفكير الوجودى إلى الروايات والقصص والمسرحيات ، ليلتمس فيها تمييزا حيا خصباً عن شتى خبرات الانسان الوجودية بوصفه « كائنا ميتافيزيقيا » يمينا فى العالم ومع الآخرين .

ولا تنحصر مهمة الروائى الوجودى فى استغلال بعض الحقائق السابقة المحصلة فلسفيا ، فى مضمار العمل الأدبى أو الإنتاج الفنى ، وإنما تنحصر مهمته فى الكشف عن « مظهر » معين من مظاهر التجربة الميتافيزيقية ، ألا وهو ذلك المظهر الذى لا سبيل إلى تبيينه على أى نحو آخر ، نظراً لما يقسم به من طابع ذاتى ، جزئى ، درامى . وما دامت الحقيقة — فيما يرى الوجوديون — لا تدرك عن طريق العقل وحده ، فإن أى وصف عقلى لا يمكن أن يقدم لنا عن « الواقع » صورة صادقة مكافئة . ولهذا يحاول الروائيون الوجوديون أن يعبروا عن الواقع فى شتى مظاهره ، على نحو ما يسكشف لهم من خلال تلك العلاقة الحية التى تربط الانسان بالعالم ، وهى تلك العلاقة التى يقولون إنها فى صميمها فعل وعاطفة ، قبل أن تكون فكراً

ونصورا . وم حين يصطلمون الرواية للتعبير عن الواقع على هذا النحو من العمق والنفاز والصناعة ، فانهم لا يسترسلون في شرح تلميح يقتل الرواية أو يحيلها إلى مجرد محاضرة فلسفية ، بل هم يكتفون بالملاحظات الآتية مع الاقطاعات الموضوعية ، ويعتقون التكامل بين تحليل المواقف وتوازن الأحداث أو للواقف . وعلى حين أن بعض دعاة « الأدب اللوَجْه » قد يصفون من الرواية مجرد خريفة أو مناسبة لتقديم بعض البعاطى الفكرية أو القضايا الفلسفية ، نجد أن جماعة الروائيين الوجوديين يسمون أحداث الحياة اليومية على مستوى ميتافيزيقي ، فيفنون إلى جذور الوجود الإنسانى ، دون التوقف عند المناقشات الفكرية الخالصة أو المساجلات الجدلية الخضة .

صحيح أن رواية « الغريب » لألبير كامو هي تصوير روائى لفلسفته المبهمة ، وصحيح أيضاً أن روايته « الطاعون » تعرض لنا في ثنايا أحداثها الهرامية قضية « الإنسان المتمرّد » . ولكن من المؤكد أن كامو — فى كلتا الروائيتين — إنما يقام لنا عملاقاً نستمتع به ونستغرق فيه ، دون أن يحشد فى هذا العمل أدلة عقلية أو براهين فلسفية . وقد نجد فى رواية « اللثقيين » لسيمون دى بوفوار بعض مناقشات فلسفية أو مساجلات سياسية تجري بين بعض أشخاص الرواية ، ولكن الذى لا شك فيه أن القضايا التى يطرحها هؤلاء الأشخاص ليست محض قضايا ميتافيزيقية مجردة ، بل هي مواقف إنسانية حية تنبع من صميم تجاربهم المعاشة... والواقع أنه ليس أقصد للعمل الأدبى — روائيا كان أم مسرحيا — من أن يضخذ صورة قضية يظهر صاحبها بمظهر الباحث الذى يسعى جاهداً فى سبيل الحصول على أدلة أو براهين لتأييد مذهب أو الدّفاع عن قضية . وربما كان بريه محققاً حين يقول : « إن ثمة أحمالا أدبية نجد فيها أن الروائى قد استحال إلى مفكر جلدى ، كما أن ثمة أحمالا فلسفية نجد فيها أن المفكر الجلدى قد استحال إلى روائى ، ولكن من المؤكد أن مثل هذه الأعمال إنما هي الليل القاطع على أن عصرنا

الحاضر لا يخلو — مع الأسف — من ذوق ردى ، وفهم سيء ، وميل إلى الخلط ^(١) . وقد يقع في ظن البعض أن برييه يشير من طرف خفي إلى بعض الأعمال الأدبية التي أصبحت الوجوديون ، ولكننا نعتقد أنه إذا صرح أن هذا الحكم قد يصدق على بعض مسرحيات جبريل مارسيل ، فإنه قد يكون من التصديق الصارخ أن نطبق مثل هذا الحكم على روايات سارتر ، أو سيمون دي بوفوار ، أو ألبير كامو . والسبب في ذلك أننا لا نجد عند هؤلاء قضايا جاهزة يحاولون البرهنة عليها ، أو تعاليم عقلية يعملون على إثبات صحتها ، بل نحن نجد لديهم دائما أبدا مواقف إنسانية معاشة ، وأحداثا تاريخية معقدة ، وربطاً مستمرا للخاص بالعام . ويمجبنى — في هذا الصدد — ما كتبه أحد إخواننا العرب في تعليق له على رواية « المثقفين » لسيمون دي بوفوار ، فقد فطن هذا الباحث إلى أن « مهارة الكتابة وذكائها كروائية أصيلة ينبعان من قدرتها على تطوير كل قضية يطرحها العالم الخارجي على أبطالها تطورا تتمتع فيه هذه القضية حتى تصل إلى مستوى الموقف الإنساني من الحياة بأكملها .. وإن تعميق الأحداث على هذا المستوى يحمل قدرة فائقة تشير إلى إمكانية البحث في حياتنا اليومية على مستوى موقفنا من الوجود . لقد نبذت الكتابة الشاكل الفكرية التقليدية التي طرقها كل من جوته ودوستويفسكي وتولستوي ، وهي مشاكل ميتافيزيقية في جوهرها ، وقدمت لنا الحياة اليومية في منظور وجودي يمنع كل حادثة عما يصل بها إلى جذور الحياة في معناها وجلوها أو عيها ^(٢) .

حقا إن سيمون دي بوفوار نفسها قد اعترفت بأن الرواية الوجودية هي في صميمها تعبير عن « البعد الميتافيزيقي » الذي يصحرك عبره الوجود البشري ، ولكن

(١) E. Bréhier : "Transformation de la Philosophie Française", 1950, pp 190-194.

(٢) عى البرين سيجي : « المثقفون في عالم جامع » ، مجلة الآداب ، أكتوبر سنة ١٩٦٢ ، ص ٥٩ (العدد المباشر) .

من التؤكد أن هذا « البعد الميتافيزيقي » إنما يكشف في « الرواية الوجودية » من خلال مواقف متصارعة وأحداث متشابكة ، ومشاعر متناقضة . . . إلخ . وليس من الغريب أن تكون ثمة رواية سارترية ، ما دامت وجودية سارتر هي في صميمها ، فلسفة تؤكد بكل قوة ما للتجربة من طابع ذاتي ، جزئي ، عيني ، درامي ، تاريخي ، زماني .

وإذا كان من المستحيل أن تتصور رواية ارسطالية أو اسبينوزية أو ليننتسية ، فذلك لأنه ليس للذاتية أو الزمانية أى موضع في مذهب أرسطو أو اسبينوزا أو ليننتس . وأما عند سارتر ، فإننا دائماً بصدد مواقف ميتافيزيقية يكشف من خلالها قلق الإنسان ، وبحث الحياة ، وصراع الحريات ، وجزع الوجود البشري من الموت ، وحبسه إلى اللطيق . إلخ . وحين يحاول الفيلسوف الوجودي أن يعبر عن هذه المواقف للميتافيزيقية ، فإنه لا يقصرها على الأحداث قسراً ، كما أنه لا يسقطها على الشخصيات إسقاطاً ، بل هو يضمها في سياقاتها الواقعية الجزئية ، ويدعها تنطق بلفتها الخاصة من خلال القطعات الموضوعية . ومن هنا فإن أبطال سارتر أو كامو أو سيمون دي بوفوار ليسوا بالضرورة فلاسفة أو مفكرين أو أهل جدل ، بل هم أولاً وبالقات موجودات بشرية تواجه مصيرها ، ويمثل كل منها على تعميق كل قضية تفرضه ، مدركا في الوقت نفسه أنه « ملتزم » أمام نفسه ، وأمام العالم ، وأمام الآخرين .

والحق أن الرواية الوجودية ليست مجرد عمل أدبي يجمع بين العمق الفلسفي والتحليل النفسي ، بل هي أيضاً أسلوب جديد من أساليب التعبير الميتافيزيقي تنبع فيه عقدة القصة من ربط أحداث الحياة بمعناها وغايتها . وهكذا يبدو لنا « الإنسان » في الرواية الوجودية كائنًا مشغولاً تربطه بالعالم علاقات ديناميكية معقدة ، وينقضى وجوده في داخل هذا الإطار الخارجي الذي يعيش فيه ، وتتعدد

حريته في نطاق ذلك السياق التاريخي الذي يحيا بين ظهرانيه ... وما كان الإنسان « موجودا ميتافيزيقيا » إلا لأنه يضع نفسه دائما ككل ، يلزاه العالم بأسره ككل ، فيواجه العالم في كل لحظة ، ويركب عاله انخاض ابتداء من بعض المواقف الوجودية الخاصة . وحينما يقول بعض الوجوديين إن لكل حدث إنساني دلالة ميتافيزيقية ، فإنهم يعنون بذلك أن الإنسان يجد نفسه دائما في كل حدث من الأحداث « ملتزما » بأسره ، في العالم بأسره . ومن هنا فإن أبطال سارتر وسيمون دى بوفوار وألبير كامو يكتشفون من خلال تجاربهم الوجودية حضورهم أمام العالم ، واستناد كل واحد منهم إلى ذاته وحدها ، ومقاومة القنوت الأخرى له ، واختياره لنفسه بمقتضى حريته الخاصة . . . إلخ . حقا إن ثمة فوارق شخصية شاسعة بين ماثيو بطل « دروب الحرية » ، وهنرى بيرون أحد أبطال « للمتقين » ، وسمسو بطل « الغريب » ، أو تارو أحد أبطال « الطاعون » ، ولكن من المؤكد أن كل هذه الشخصيات الوجودية إنما هي أولا وبالذات موجودات بشرية واعية تحيا قضايا الإنسان المعاصر بكثافة وعمق ونساعة وجودية .

والظاهر أن الروائيين الوجوديين لم يريدوا لشخصياتهم أن تنطل بمثابة مخلوقات سلبية يدرسها الفقاد، ويحللون سماتها، ويفسرون تصرفاتها ، بل هم قد شاموا أن يقدموا لنا شخصيات واعية تضطلع هي نفسها بمهمة تفسير المعاني التصورية التي ينطوى عليها وجودها . . . وآية ذلك أن الشخصيات الروائية عند سارتر تقول هي نفسها كل ما يراودها أن تقوله ، وكل ما يمكن أن يقوله عنها الآخرون ! ومعنى هذا أنها لم تعد بمثابة موضوعات دراسة ينثرها الروائي هنا وهناك ، وإنما هي قد أصبحت بمثابة شخصيات واعية تفهم ذاتها ، وتنفذ سلوكها ، وتعلق هي تصرفاتها . فأت - مثلا - إذا نظرت إلى شخصية ماثيو أو شخصية دانيال في رواية « دروب الحرية » ، وجدت نفسك يلزاه شخصية واعية لا تنظر منك

أن تتعرف على طابعها الخاص ، أو أن تدرجها تحت بعض الأنماط الشخصية العامة ، لأنها هي نفسها تقوم بهذه المهمة لحسابها الخاص ، دون أن تنتظر من أى ناقد فى أن يحىء فيثأولها أو يفسرها أو يضطلع بشرحها ١ فانيو — مثلا — يعلن منذ البداية شعار الحرية التى انتهجها لنفسه ، إذ يقول بصريح العبارة : « إن الحرية هي المنفى ، وأنا محكوم على أن أكون حراً » .. وهو حين يقبع فى داخل ذاتيته ، فإنه يدرك تماماً أن الحرية قضية شخصية ، وأن المنفى هو ممارسة لارادته المطلقة ، ولكن الأحداث التى اختلقت على فرنسا إبان الحرب لا تلبث أن تظهره على أن الحرية ليست مجرد انطلاق طائش للإرادة ، بل هي تعبير عن إرادة الفرد من خلال إرادة الجماعة . وتبعاً لذلك ، فإنه يصطبغ زملاءه ويمضى إلى الحركة ، محاولاً أن ينقذ ماضيه ، مدركاً أن الحرية الحقيقية إنما هي الالتزام وفقاً لاختيار أصيل يقوم على وعى وتبصر .

وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى شخصية مرسو فى رواية « الفريب » : فإن هذا المؤلف البسيط فى أحد المكاتب بالجزائر يشعر بأن حياته اليومية سلسلة من الأعمال الروتينية ، والتصرفات الآلية ، والحركات المبتذلة (أكل وشرب ونوم وتسخين) ، فهو لا يتردد فى أن يصبح قائلاً : « إن الأمور لدىّ سواء » . وهذا « الوعى » الذى يصاحب إحساس مرسو برتابة الحياة هو الذى يجعل منه بطلاً وجودياً يدرك أنه لا معنى لحياته على الإطلاق . وآية ذلك أنه يشعر شعوراً واضعاً بأن حياته « لا تتقدم نحو هدف ، ولا تنتظم حول فكرة ، بل تجري عياء آلية . إنها منسوجة من ترديد أبدي للحركات ، والأفكار الصغيرة ، والأحاسيس النبعة » ^(١) . ويقتزف مرسو جريمة القتل ، فلا يلبث أن يجد نفسه وجهاً لوجه بإزاء

(١) روبرت دي لوبيني : « كاسو والتمرد » ، ترجمة الدكتور سهيل إدريس ، بيروت ، ١٩٥٥ ، ص ٧٠٥ .

واقعة الموت . وهنا يجيء الموت فيزيد من حدة شعوره بعيش الحياة ، ويشير في نفسه الرغبة في التردد ، وهكذا يبدو العيش بمثابة « وحى للموت » ورفض له في الآن نفسه . (ص ٧٧) . ويقرأ الناقد كلمات مرسو أثناء المحاكمة ، فيدرك أنه يلزاه شخصية واعية تراقب ما في الحياة من واقع عيش ، وتجد نفسها وجهها لوجه أمام الموت فتختار التردد لا الانتحار ...

وأما في رواية « الطاعون » ، فلننا نحمد تارو يقول بكل صراحة : « ان ما يهمني بالإجمال هو أن أعرف كيف يصبح الإنسان قديساً » . ويترض عليه الطبيب ريو بقوله : « ولكنك لا تؤمن بالله » ، ولكن تارو يجيبه بقوله : « من أجل هذا أسأل سؤالي : هل في وسع الإنسان أن يكون قديساً من غير الله ؟ تلك هي القضية الوحيدة المحسوسة التي أعرفها اليوم » ^(١) . وتمضى أحداث الرواية فيزيد من شعورنا بأن تارو وحى عيش متبصر « يعرف كل شيء في الحياة » . وحين يصنف الطاعون بالأطفال والأبرياء ، يجيء الوقوف على عذاب الآخرين ، فيثير في نفس تارو الشعور بالحب ، واسكنه في الوقت نفسه يوقظ في قلبه الاحساس بالتمرد أيضاً . وهكذا يثور تارو على الله لكي يرفضه أو يسكره ، لا باسم الحب والتمرد فقط ، بل باسم تلك القداسة التي لا يمكن أن توجد مع الله !

ولكن تارو لا يكتفى بالتمرد ، بل هو يقوم بصراع عنيف ضد الشر ، وهو يؤكد في الآن نفسه أن هناك طاعوناً داخلياً يقابل ذلك الوباء الخطير الذي يطيح بالأجسام ، ألا وهو طاعون الروح الذي يتمثل في الحقد والكذب والكبرياء . وهو لذلك يقرر بكل صراحة « أن كل إنسان يحمل في جله الطاعون ، لأنه ليس نعمة في الدنيا من هو معصوم منه » . وكما أن من واجب الطبيب أن يصارع

(١) أليير كابو : « الطاعون » ترجمة الدكتور سهيل إدريس ، بيروت ، ١٩٦٢ ،

الطاعون الجسدى ، فإن من واجب الرجل النقى أن يقوم بصراع باطنى ضد الشر (أو الطاعون الروحى) . ومن هنا فإن تارو يؤكد مرة أخرى « أن الطبيعى هو الجرثومة . وأما الباقى : ألا وهو الصحة والسلامة والبقاء ، فهذا كله — إذا شئت — أثر للإرادة، تلك الإرادة التى لا يبنى أن تتوقف قط .. » (الطاعون ، الترجمة العربية ، ص ٢٥٨) . — ويشترك الدكتور ريو مع تارو فى المناقشة ، فلا يلبث أن يعلن انضمامه إلى زمرة الساملين من أجل التخليف من ويلات الإنسانية فى الحاضر المباشر ، دون التفكير فى حياة مقبلة . وريو طبيب أجسام ، لا طبيب أرواح ، فهو لذلك مهتم بصحة الإنسان ، على اعتبار أن « حب الإنسان يقتضى العناية به ، لا إيقاده من أجل حياة مقبلة » . ويلتقى القارىء بتارو وريو فى مواقف عديدة ، فلا يكاد يجد ليهما تصرفات غامضة تحتاج إلى تفسير ، بل يجد ليهما فى كل مرة مشاعر إنسانية على أعلى درجة من الصدق والأمانة والتواضع . ولعل من هذا التقييم مثلا ما عبر عنه الدكتور ريو ببساطة ووضوح حينما قال : « .. إننى أستشعر مع المهورين حفا من التضامن أكثر مما أستشعر مع القديسين . وأحسب أنى لا أحب البطولة ولا القداسة . إن الذى يهمنى هو أن يكون المرء إنسانا » . (ص ٢٦٠ — ٢٦١) . وهكذا نجد أن كل شخصيات كامو إنتماها فى الحقيقة شخصيات واعية لا تنتظر من أى ناقد فى أى مجىء فيتأولها أو يفسرها أو يحللها ...!

ولسنا نريد أن نسترسل فى شرح نماذج أخرى لبعض الشخصيات الوجودية ، وإنما حسبنا أن نقول إن الرواية الوجودية لا تضع بين أيدينا أبطالاً غامضين يأتون من أحوال الشجاعة والقداسة ما ليس لنا عليه يدان ، بل هى تقدم لنا فى معظم الأحيان شخصيات بشرية عادية تتعاطف معها ، وتتأثر بها ، وتستجيب لها . حقا إنه ليس من الضرورى للقارىء أن يكون قد اجتاز نفس الإزمات الوجودية التى مرت بها هذه الشخصيات ، ولكنه مع ذلك لن يجد أدنى صعوبة فى أن

يلس ما في تصرفات تلك الشخصيات من صدق وأمانة وواقعية . ومن هنا فلن
القارئ العادي الذي يتابع مجرى الأحداث في أية رواية من روايات ساتر أو كامو
أو سيمون دي بوفوار قلما يشعر بالحاجة إلى ناقد فني يأخذ بيده حتى يكشف له
عن مبررات سلوك دانيال أو ماتيو ، وتارو أو ريو ، وهنري بيرون أو صديقه
روبير دوبري . . إلخ . وحسب القارئ أن يندمج في حركة الرواية وتسلسل
أحداثها ، لكي يدرك الحدث وتحليله في آن واحد ، ولكي يشارك في تصرفات
الشخصيات وبواعثها في الوقت نفسه . وربما كان من بعض أفضال الوجوديين على
الرواية أنهم قد حاولوا دائما أن يقيموا ضربا من « التوازن » بين تصوير المناظر
وتسجيل الأحاسيس ، بين عرض الأحداث وتحليل العواطف ، بين القطات
للموضوعية والملاحظات الذاتية ، بين تسلسل المواقف وتناغم البواعث . . إلخ .
ولاشك أن هذا « التوازن » إنما هو السرفيا تنطوى عليه معظم الروايات الوجودية
من صدق فني وعمق فلسفي .

يبد أن البعض قد يأخذ على جماعة الروائيين الوجوديين أنهم وإن كانوا قد
أضفوا على الرواية عمقا فلسفيا وثقلا فكريا ، إلا أنهم قد انحدروا بها في كثير من
الأحيان إلى مستوى الإسفاف والتهزل الجنسي . فهذا ماتيو « مثلا » أحد
أبطال رواية « دروب الحرية » يفرربصديقه مارسيل ، ويضغى عنها ، ثم يسرق مالا
من عشيقته تليذه ، لكي يسمل على إجهاضها ! وهذه آن زوجة دوبري في رواية
« المتقنين » منحون زوجها مع أول رجل أجنبي تلتقي به ، فتذهب مع الرومي
سكر ياسين إلى غرفته ، ثم تنقل إلينا تفصيلات دقيقة لتلك الليلة المناشلة التي قضتها
معه ! ولا تلبث هذه المرأة أن تلتقي بالأمريكي لويس بروغان فقضى معه فترة حب
طويلة تدوم ثلاث سنوات ، تعود بعدها إلى زوجها محطمة كسيرة النفس فعزم
على الانتحار ! وأما نادين ابنة آن فلن دي بوفوار تصورها لنا بصورة الفتاة

المستيرية التي تهرب من كل مشكلاتها من طريق الجنس ، ففرضت في الاتصالات الجنسية ، وتلوم أمها لأنها لم تكن بعدد عرفت لغة الحياة الجنسية ، مما يدفع بالأم إلى قبول التحدى والاستسلام لأول رجل يدعوها ، والأمثلة كثيرة على ما في الروايات الوجودية من مشاهد جنسية ومواقف مكشوفة ، مما قد يوقع في روع القارئ للفسح أن هذا النوع من « الرواية » يدخل في نطاق ما اعتدنا تسميته باسم « الأدب المكشوف » . ولكننا بجانب الصواب حتى لو أننا استندنا إلى بعض هذه للمشاهد الجنسية التي ترد في تضاعيف روايات سارتر أو سيمون دي بوفوار من أجل الحكم على « دروب الحرية » أو « للثقفين » (مثلا) بأنها رواية جنسية . وحسبنا أن وقف على ما في هذه الروايات من تحليل دقيق للمواقف ، وتسجيل عميق للأحاسيس ، لكي نتحقق من أننا لسنا بصدد مشاهد أريد بها الاستثارة ، بل نحن بصدد مواقف فردية قد صورت بدقة وصراحة . وقد ترونها نحن الشرقيين تلك الحرية الجنسية التي يتمتع بها أبطال الروايات الوجودية ، ولكن من المؤكد أن المواقف الفرمية التي تواجه هؤلاء الأبطال ليست — في حياتهم — مواقف مصطنعة أو أحداثا غير عادية ، بل هي خبرات معاشة تتفق مع طبيعة الصلات بين الرجل والمرأة في تلك المجتمعات . وسواء أكانت هذه المواقف مظهرا من مظاهر الانهيار الخلق الذي يعانيه المجتمع الأوروبي ، أم مجرد تعبير عن الحرية المطلقة التي يتمتع بها مثل هؤلاء الأبطال لأنفسهم في تصرفاتهم الخاصة ، فإن من المؤكد أن الشخصيات التي نلتقي بها في كل روايات سارتر و سيمون دي بوفوار هي نماذج إنسانية متعمدة للصدق والصراحة والجرأة الخلقية . وليس غريبا أن تنطوي روايات سارتر على الكثير من المواقف الجنسية ، فلنا نعرف كيف اهتم زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية في مؤلفه الفلسفي الضخم : « الوجود والعدم » بتحليل الدلالة الإنسانية للجنس ، وبيان معنى الحب ، وتعميق الرابطة الجنسية ، وتفسير معاني السادية والملازوخية ، وتقديم ضرب من التحليل الوجودي لصلة

الرجل بالمرأة... وأما سيمون دى بوفوار فإن كتابها «الجنس الثانى» (بجزأيه) لا زال أحق دراسة فلسفية لمشكلة المرأة، ولا زالت آراؤها فيه عن الحرية الجنسية التى ينبغى أن تتمتع بها المرأة موضع جدال ومناقشة. فهل نستكثر على الرواى الوجودى أن يتعرض لتحليل بعض هذه المواقف الجنسية عندما يكون بسدد شخصيات حية تواجه تجربة الحب، وتصطدم فى حياتها الترامية بمشكلة الصراع مع «الآخر»؟

وأخيراً قد يأخذ البعض أيضاً على الروائيين الوجوديين أنهم كثيراً ما يعمرون على ألسنة أبطالهم كلمات مبتذلة، وهبارات سوقية، حتى إننا نندر أن نجد لدى كُتّاب آخرين كل هذا الحشد الضخم من ألفاظ السباب وتركيب العامة! ونحن لا ننكر أن لغة الرواية عند سارتر أو سيمون دى بوفوار تختلف اختلافاً كبيراً عن نظيرتها عند جيد أو بروس (مثلاً)، ولكن من المؤكد أن الحوار العامى أقرب إلى طبيعة الرواية الوجودية من أية لغة منمقة، أو أى تركيب لنوعية بلغة. ولعل هذه الصبرة التى قام بها الوجوديون حين عمدوا إلى التقرّب بين العامة والفصحى هى أكبر دليل على أن عمق الأفكار لا يمارض مطلقاً مع سهولة التعبير. وأما الألفاظ السوقية التى قد تتردد على ألسنة بعض الشخصيات فى روايات الوجوديين، فإنها لا تزيد عن كونها مجرد تعبيرات عامية تدور على كل لسان فى مجتمعات جريئة لم تعد تصنع التأدب أو تتكلف التعبير! ولنا بسدد تبرير مثل هذا الأسلوب، وإنما حسبنا أن نذكر القارىء بأننا هنا بإزاء روايات قد انبثقت فى مجتمعات منهارة عانت ويلات الحرب، والاحتلال، والتفكك الاجتماعى، فليس بدواً أن نراها تصور لنا أشخاصاً معذيين قد فقدوا إيمانهم بقيم مجتمع ما قبل الحرب! وهكذا نلتكر شخصيات سارتر وسيمون دى بوفوار للمجتمع الفرنسى البورجوازى، فنشور على ثقافته، ونعتمد على لنته للنمقة، وتنبذ تأدبه المصطنع، لىكى تؤكد

فضيلة الصراحة العامة ، وتعلم من شأن لغة الكلام المادية ، وتصطنع في حوارها أساليب المعلمة من الناس ا وهل كانت « الرواية الوجودية » سوى مجرد تمثيل عن هذا الوضع الإنساني المشترك الذى يحياه أناس زالت الفوارق بينهم ، وتوحد مصيرهم ، ووجدوا أنفسهم — للمرة الأولى في تاريخ الإنسانية — بإزاء خطر مشترك يهدد مستقبل حياتهم ؟ فكيف لمثل هذا المجتمع الجديد أن يتكلف التعبير ، أو يعنى الأسلوب ، وهو الحريص على محو الفوارق اللغوية ، ومخاطبة أناس من لحم ودم بلغة بسيطة يفهمها الجميع ؟

٣ — التفكير الفلسفي

في عهد الثورة

لن نتحدث عن الجهود الخاصة والعامة التي بذلت — وما تزال تبذل — في سبيل نشر تراثنا الفلسفي . ولن نتحدث أيضاً عن مشروع المكتبة العربية الذي يضطلع به الآن المجلس الأعلى للآداب والفنون والعلوم الاجتماعية من أجل العمل على نقل أمهات الكتب الفلسفية ، قديمة كانت أم حديثة ، إلى لغتنا العربية ، وإنما سنحاول — في هذه البجالة القصيرة — أن نمضي مباشرة إلى الحديث عن الأثر الملموس الذي خلفته الثورة على تفكيرنا الفلسفي المعاصر ، خصوصاً بعد أن تحددت معالم اشتراكيّتنا العربية في السنوات الأخيرة .

ولنتساءل — بادئ ذي بدء — إلى أي حدّ استجابت أنظارُ للفكرين المعاصرين عندنا للإطار الاشتراكي الموحّد الذي رسمته الثورة لجمهوريتنا العربية الفاضحة ؟ أو بمهارة أخرى : هل يكون في وسعنا أن نهتدي إلى بعض السمات المشتركة التي وحدت بين أفكار معظم الباحثين عندنا ، في ظل هذا الإطار الاشتراكي الجديد ؟ هذا هو السؤال الذي سنحاول الإجابة عليه فيما يلي ، بالاستناد إلى إنتاج فلاسفتنا المعاصرين في السنوات الأخيرة .

والواقع أنه على الرغم من وجود سمات فردية قد وسمت بطابعها الخاص تفكير كل مفكر عربي على حدة ، إلا أن الماشر القومية التي وحدت بين كل هؤلاء المفكرين قد عملت على خلق « جو فكري » موحد كان له الأثر الأكبر في التقريب بين شتى الاتجاهات الفكرية للتباينة .

ومن هنا ، فقد أصبح في وسعنا أن نتلس — فيما وراء شتى النزعات الوجودية ، والمثالية ، والروحية ، والوضعية المنطقية ، وللمادية الجدلية ، وما إلى ذلك — ميولاً

فكرية متضاربة نمت من صميم كياننا العربي ، وعملت على إيجادها ظروفنا الاجتماعية للمشركة . وليس على مؤرخ الفلسفة — اليوم — سوى أن يتجاوز الأفكار الفلسفية الخاصة التي يمتصب لها أنصار كل مذهب ، حتى يستشف تلك الميول الفكرية العميقة التي تجمع بين أصحاب الدعوات المختلفة .

وربما كانت السمة الأولى التي أصبحت تجمع بين أصحاب الاتجاهات الفلسفية المختلفة عندنا هي اتفاقهم جميعا على ربط الفلسفة بالمجتمع والتاريخ : فلم يعد المتفلسف في نظر المفكرين العرب مجرد سلسلة من التأملات الذاتية الصرفة ، أو مجرد حوار للذات مع الذات ، بل أصبح بمثابة استجابة لحاجات العصر ومطالب المجتمع ، أو حوارا مستمرا بيننا وبين الآخرين . ولعل هذا ما عبر عنه الأستاذ الدكتور عثمان أمين حينما كتب يقول :

« قد كان أفلاطون شيخ الفلسفة القديمة يقول : إن الفلسفة يجب أن تكون حارسة للدين . وكان ديكارت شيخ الفلسفة الحديثة يقول : إن الفلسفة هي وحدها التي تميزنا من الأقوام الموحشين والمهجمين ، وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها . ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هي أن يمتصها فلاسفة حقيقيين . وكان لفلسفة فشته الفضل الأكبر في إيقاظ الأمة الألمانية من سباتها ، ورد الأجنبي الناصب عن أراضيها » .

ثم يستطرد الدكتور عثمان أمين فيقول : « . . إن الفلسفة هي مناط الوعي عند رائد قوميتنا العربية . . . ولسنا نجد تأييدا لقضية الفلسفة أقوى وأبلغ مما جاء في خطاب الرئيس العربي وتصريحاته ، نذكر منها — على سبيل المثال لا الحصر — قوله : « إن نصف الطريق مهون بما يقوم به أصحاب التفكير في شرح مفاهيم الثورة ومفاهيم المجتمع الذي نحن بصدد بنائه »^(١)

(١) د . عثمان أمين : « مجتمعنا في حاجة إلى الفلسفة » جميع البعث والتوجيه القومي ١٩٦٠

ومحاول الدكتور يحيى هويدى أن يكشف لنا عن خطورة المضمون الروحي للفلسفة فيقول إنه لا زال على اللواتن العربى أن يحاول التعرف على نفسه واستيضاح شخصيته ، كما لا زال عليه أيضا أن يعمل على زيادة وعيه الروحي وكيانه التاريخى ^(١)

ويرد الدكتور يحيى هويدى - فى موضع آخر - على أولئك الذين يجزعون من كل خلط بين الفلسفة والسياسة فيقول لهم : « إن هذا الاتهام ليس فى حد ذاته عيبا ، فإيجب أن تظل الفلسفة بعيدة عن واقعنا الثورى الذى نميش فيه الآن . والحق أنى لا أدري لم يستجيب الأدب والفن وجميع فروع الدراسات الإنسانية لواقعنا الثورى على هذا النحو الرائع الذى نلسه ، ونطالب به ، وننفذه فى براعنا ، وتظل الفلسفة وحدها بمنفردتها بمنزل ، مع أنه كان عليها - باعتبارها علما لمبادئ - أن تتقدم الصفوف استجابة لتلك الصيحات التى أخذت ترفع من الكثرين من الأدباء أنفسهم تنادى بضرورة إقدام الفلاسفة على مثل هذه الخطوة » ^(٢)

ويؤكد الدكتور محمد فصيح الشنيطى أيضا (فى مقدمة كتابه للسعى باسم « المرفقة ») أهمية الدور الحضارى للفلسفة فى تاريخنا المعاصر ، فزاد يبرز خطورة مشكلة القيم ، ويدعو إلى ربط الفلسفة بواقعنا العملى ، وينادى بضرورة تأصيل جذور الفكر فى تربتنا الاجتماعية .

ويضم كاتب هذه السطور صوته إلى صوت الدكتور الشنيطى فيثور على الصورة التقليدية للفيلسوف باعتباره رجلا انطوائيا يحقر العالم ، ويزدرى المجتمع ، ولا يتدخل فى السياسة ، ولا يهتم بشئون الدولة . . الخ . . وهو يقول فى هذا :

(١) و (٢) د . يحيى هويدى : « أضواء على الفلسفة المعاصرة » مكتبة القاهرة الحديثة

« انه ليس في استمالة الفيلسوف أن يخرج من إطاره الحضارى ، أو أن يفكر
لصميم وجوده الطبيعي ، أو أن يتحرر تماما من كل إسلار اجتماعى ، بل لابد له من
أن يفهم استقلاله الروحى على دعائم موقفه البشرى نفسه ، أعنى ابتداء من تلك
الشروط الأولية التى تفرضها عليه حياته المادية بوصفه مخلوقا بشريا . . . »
(مشكلة الفلسفة ص ١١٨) .

ويؤكد الكاتب فى موضع آخر أن فيلسوف العصر الحالى لم يعد يجاهد
بمفرده فى سبيل الوصول إلى الحقيقة وتحقيق المصير البشرى بل هو قد أصبح يفهم
أنه لابد له من الحوار مع الآخرين والاشتراك معهم فى صراع موحد ضد شتى
عوائق التقدم الإنسانى .

وهكذا أصبح الوجود البشرى يعلم حق العلم أنه هيات له أن يكون حرا ،
الاهم إلا إذا كانت هناك موجودات أخرى حرة مثله لأنه لا يمكن أن تقوم
حرية « فى الخلاء » ..

وكل هذه الآراء انما تدلنا على أن معظم المشتغلين بالتفكير الفاسفى عندما قد
أصبحوا ينظرون إلى الفلسفة على أنها قوة تاريخية حاسمة تقتزن بكل تغير بطراً
على الحضارة ، وتمثل فى ذلك « الوعى » الذى تحصله كل حقبة تاريخية عن نفسها
.. وهذا هو السبب فى انصراف بعض مؤرخى الفلسفة عندنا إلى الاهتمام بفكرين
من أمثال جمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم ،
كما فعل (مثلاً) الأستاذ الدكتور عثمان أمين فى كتابه « رواد الوعى الإنسانى
فى الشرق الاسلامى » (أكتوبر سنة ١٩٦١) ، حيث نراه يبرز لنا دور هؤلاء
للفكرين فى قيادة حركة التحرر الفكرى فى العالم الاسلامى ، وإيقاظ الوعى الإنسانى
فى النفوس ، وتنبيه الناس إلى الأخطار المحدقة بهم فى الداخل والخارج
(مقدمة ، ص ٣) .

وقد كان من آثار نورنا العربية الكبرى في الميادين السياسية والحربية والاقتصادية والاجتماعية أن تنبه المشتغلون بالدراسات الفلسفية عندنا إلى ضرورة إعادة النظر في « مشكلة القيم » من أجل العمل على فهم مثلثا العليا ، وممايرنا الأخلاقية ، في ضوء المفاهيم الثورية الجديدة . وليس من قبيل الصدفة أن تعرف « مشكلة القيم » — لأول مرة في تاريخ تدريسنا لفلسفة — طريقها إلى منهاج التعليم الثانوي : إذ نجد أن مؤلف كتاب « مبادئ الفلسفة والأخلاق » (المقرر على طلاب السنة الثالثة من القسم الأدبي) يحدتنا عن مفهوم القيمة ، وأحكام الواقع وأحكام القيمة ، والتفسير البيولوجي للقيم ، والتفسير الاجتماعي للقيم والتفسير الإنساني للقيم ، والقيم بين الذاتية والموضوعية ، والتقسيم الثلاثي للقيم ، إلى آخر تلك اللوضوعات التي تناولها الكاتب في الفصل الثالث من كتابه (ص ٨٥ - ١١٨) .

ونحن نعرف كيف أن نزعة الدكتور زكي نجيب محمود الوضعية للعقلية قد أملت عليه استبعاد مشكلة القيم من دائرة التفكير الفلسفي — بمعناه الدقيق — ولكننا مع ذلك نراه يمود إلى هذه المشكلة في كتابه الأخير « فلسفة وفن » فيحدتنا عن « قيمة القيم » ، ويحاول أن يحدد لنا دور كل من الفرد والجماعة في تكوين مفاهيمنا عن الحق والخير والجمال . ولئن كان الدكتور زكي نجيب محمود يؤكد أنه لا حياة للإنسان بدون القيم ، وأن كيانه يهتز من أساعه إذا علم أنه قد افتات على إحدى هذه القيم ، إلا أنه يضع أصابعنا على مجيبة عن مجائب البشر فيقول :

« إنه بينما ترى كل جماعة من الناس على إدراك تام ووعي كامل بأنه لا حياة لها إلا إذا روعيت العدالة بين أفرادها . . تراها في الوقت نفسه تأبى أن تقوم هذه العدالة نفسها بينها وبين غيرها من الجماعات ! وأن الأمر في هذا بدرجات متفاوتة : ذلك أن الإنسان الفرد لا ينتهي إلى جماعة واحدة بل ينتهي إلى جماعات كثيرة تظل

دائرتها تتسع وتتسع حتى تشمل الجماعة الإنسانية بأسرها ، وكلما ازدادت ثقافة هذا الإنسان الفرد واتسعت مداركه واندلج أفاقه ، ازدادت بالتالى واتسعت دائرة الجماعة التى يريد أن تقوم المدالة فيها بينه وبين سائر أفرادها » (ص ٦٧) .

ومركز الدكتور زكى نجيب محمود اعتمادا خاصا على بعض القيم مثل المدالة ، والحرية ، والسلم ، فراه يقرر أنه ليس ثمة اختلاف بين البشر — من حيث الأساس — حول هذه القيم ، وإن اختلف رأى عليها فى الشرح والتطبيق .
ولسكن بيت القصيد — فى رأى المؤلف — أن نجمة التربية القومية فتنسق — فى فطرة الإنسان — بين الظاهر والباطن ، وتثبت فى ذهن الفرد تلك للمعانى الشريفة ، بحيث يسلك الإنسان عندئذ سلوكا سويا يجمع الإنسانية كلها بمثل ما يجمع اليوم أفراد الأسرة الواحدة » (ص ٧٠) .

وهذه النزعة الإنسانية — فى النظر إلى القيم — تصبلى بصورة أوضح عند الدكتور عثمان أمين الذى يرى أن الدعوة إلى الوعى الإنسانى لابد من أن تسبق الدعوة إلى الوعى القومى ، خلافا لما يتوهم بعض المتوهمين :

« فإنك لا تستطيع أن تحرك فردا من الأفراد إلى معنى أو عمل ينفع قومه ، ما لم تحرك فيه إنسانيته أولا . ولا ريب أن من لوازم الإنسانية الإثارة والتفكيرية ، والعمل من أجل المجموع ، والتحرر من أسر الأنانية . وكل دعوة قومية لا تصدح على دعوة إنسانية يكون نصيبها الفناء . فبالوعى الإنسانى ترسخ فى نفوس الناس المثل العليا والقيم الروحية وللمعانى الجميلة . إلخ ^(١) »

والدكتور عثمان أمين حريص كل الحرص على ربط النظر بالعمل ، والدين بالسياسة ، فراه يدعو إلى الدفاع عن « القيم الروحية » بشق الأساليب ، حتى

(١) د . عثمان أمين : « رواد الوعى الإنسانى » القاهرة ، دار العلم ، أكتوبر ١٩٦١
ص ٤ - .

ولو أدى الأمر إلى أن نجعل من كل أدبنا العربى « أدبا موجيبيا هادفا ،
أو « أدبا ملتزما » كما يسمي الوجوديون اليوم .

وربما كان في وسعنا أيضا أن نقرب من آراء الدكتور عثمان أمين رأى
الدكتور محمد فضي الشنيطي الذي يرى أن القيم الأخلاقية ضرورية لكل إصلاح
لأن « يقفلة الوعي الاجتماعي تقترن لا محالة بالتكامل الأخلاقى . ويقتل هذا
التكامل في ظواهر اجتماعية عديدة تتكشف في العلاقات البسيطة والعقدة التي
تجرى بين أبناء المجتمع » .

ولا يقتصر الدكتور الشنيطي على القول بأن « الأخلاق » هي الأساس الذي
ينهض عليه العمل الصالح ، وتنتج بفضلها للشروعات ، في جميع قطاعات المجتمع ،
بل هو يضيف إلى ذلك أيضا أن « النظرة التكاملية » للإصلاح الاجتماعي
تدعونا هي نفسها إلى ضرورة التثبت بالقيم الأخلاقية ، خصوصا وأن في تراثنا
الروحي معينا لا ينضب لما . ومن هنا فإن الكاتب يريد لنهضتنا العلمية للمادة أن
تقترن بنهضة إنسانية أخلاقية ، لأنه يرى أن مستوى الميضة — من وجهة النظر
الحضارية — يشتمل على عنصرين متلازمين متكاملين : ألا وهما العنصر للمادى
الاقتصادى والعنصر الفكرى الروحى .

وأما الأستاذ الدكتور توفيق الطويل فإنه يقدم لنا « مثالية مدلة » يحاول
فيها أن يقيم ضربا من التوازن بين القوى الحيوية للفرد ، وللمايير الأخلاقية
للجماعة . والأصل في هذه « المثالية للمدلة » هو الرغبة في التوفيق بين النزعة
الحسية من جهة والنزعة الروحية من جهة أخرى ، أو بين ذات الإنسان الصغرى
التي هي فردية من جهة ، وذاته الكبرى التي هي المجتمع الذي يفتى إليه من جهة
أخرى . وحجة الدكتور الطويل في هذا التوفيق هي أنه لا بد من أن « تتمزج
الأنانية بالنيرية ، وينوب تأكيد الذات في نكرانها ، ويميش الفرد برثا من
الانحرافات النفسية ، وتبرا الأخلاقية من تفكيك الطبيعة البشرية بالتفصل القاطع

بين العقل والحساسية ، وكفالة السلطة لأحدهما على الآخر ، كما فعل التزموتون من
التاليين من ناحية ، وللتطرفون من الجسسين من جهة أخرى ؛ وبهذا تصبح
الأخلاقية مطلبا ميسور المثال^(١).

ومعنى هذا أن الدكتور الطويل يؤكد ضرورة العمل على إشباع القوى
الحوية للذات دن جور على قيم المجتمع أو استخفاف بما يبره . ولا شك أن كمال
الفرد إنما يرتبط بكمال المجموع ، فلا موجب لإقامة تضارب حاد بين مطالب الفرد
الحوية ، وقيم المجتمع الروحية ، أو بين الأناية الفردية والندرية الاجتماعية . وهكذا
يخلص صاحب هذه « المثالية المعلقة » إلى التوفيق بين التفسير الفردى للقيم والتفسير
الاجتماعى لها ، بفضل نزعة الأخلاقية التكاملية التى وثقت الصلة بين الحس والعقل ،
بين الفرد والمجتمع ، بين ذات الإنسان الصغرى وذاته الكبرى . . . الخ .

وأما الدكتور فؤاد زكريا — صاحب كتاب « الإنسان والحضارة فى
العصر الصناعى » فإنه يتخذ من المشكلة موقفا معارضا تمام المعارضة لكل
الآراء السابقة ، لأنه يرى أن الخطوة الأولى نحو كل بناء روحى سليم إنما هى
السيطرة على المادة ، والتخلص من إلحاحها ، حتى يصبح فى وسعنا — عن طريق
هذا التحرر للمادى — أن نتفرغ من بعد لتدعيم القيم الروحية . . . وهو يقول فى
ذلك بصريح العبارة إنه « كثيرا ما يدعى كتاب يفرض أنهم نابهون أن ما يقتضينا
فى مرحلتنا الحالية من الحياة هو الأخلاق . . . أو القيم الروحية . . . فإذا شئنا أن
نرد على هذا الزعم ، قلنا إن مشكلتنا الحاضرة ليست ناشئة من فقدان القيم
الروحية ، بل إن هذا النقص فى حقيقته نتيجة وليس سببا ، أعنى أنه نتيجة لانفجارنا
إلى ضرورات الحياة ، وليس هو علة ما نعانيه فى هذه الحياة من متاعب^(٢) .

(١) د . فؤاد زكريا « الإنسان والحضارة فى العصر الصناعى » ١٩٦٠ م ص ٣٦٤ .

(٢) د . فؤاد زكريا « الإنسان والحضارة فى العصر الصناعى » مركز كتب الشرق الأوسط
١٩٦٨ م ص ١٨ .

وحجة الدكتور فؤاد زكريا هنا هي أن الغالبية العظمى من الناس عندنا لازالت معتقدة إلى ذلك الحد من الاكتفاء المادى الذى يمكنها من التفرغ لساير المظاهر الإنسانية الرفيعة لحياتهم ، فلا بد لنا أولاً وقبل كل شيء من العمل على تحرير الإنسان من عبودية المادة ، ومن السعى طوال حياته وراء أدنى حد من المطالب الحيوية .

ولاشك أن تخليص الإنسان من قبضة الاهتمام المفرط بضرورات الحياة اليومية إنما يمثل الخطوة الأولى في سبيل توجيه الفرد نحو الاهتمام بتحقيق أهدافه الروحية . ولما كان من المحال أن نتفكر سموا أخلاقيا من شخص جائع ، أو إمتاجا فكريا من مريض هزيل ، فإن تحقيق حد معين من الاكتفاء المادى للناس هو الأساس الأول لقيام الأخلاق وازدهار القيم الروحية . وإذن فإن الهدف الحقيقى للاقتصاد السليم إنما هو تجاوز الاقتصاد ذاته !

وكانت هذه السطور يوافق الدكتور فؤاد زكريا على ضرورة الاهتمام بالقيم المادية ، لأنه يسلّم معه بأن الاقتصاد عملية إنسانية كاملة ، لا مجرد عملية مادية خالصة . وهو يذهب في كتابه « مشكلة الإنسان » إلى أن العمل البشرى لا يمكن أن يكون نشاطا ماديا خالصا ، بل هو قطعة النقاء « الروحى » بـ « المادى » . ولكنه يرى في الوقت نفسه أن تغير الأحوال الاقتصادية في مجتمع ما من المجتمعات لا يمكن أن يكون هو الكفيل وحده بحل سائر مشكلاته الاجتماعية والأخلاقية . حقا إن لظاهرة الاقتصادية تأثيرا واضحا على الظواهر الأخلاقية ، إلا أن « الثروة الأخلاقية » لا يمكن أن تحدث من تلقاء نفسها ، وكأنما هي مجرد نتيجة حتمية لتحسن أحوالنا الاقتصادية ، بل هي ستكون ثمرة لجهودنا الإيجابية في سبيل العمل على خلق « مجتمع جديد » . وهذا هو السبب في أن كاتب هذه السطور يدعونا إلى مواجهة المشكلة الأخلاقية عندنا بطريقة صريحة مباشرة ، دون الاقتصاد على مواجهتها من خلال بعض الظروف الاقتصادية أو المادية .

«وربما كانت أخطر ظاهرة تواجهها المجتمعات في انتقالها من المرحلة الإنشائية أو الرأسمالية إلى المرحلة الاشتراكية هي ظاهرة « الصراع الثقافي » الناجم عن تناقض المايير . . وقد يكون جانب كبير من الفساد الخلقى الذى ما زلنا نمايه في الوقت الحاضر راجعا إلى أننا نجتاز مرحلة انتقالية خطيرة لا تزال فيها القيم البائدة والمايير القديمة تحيا جنباً إلى جنب مع القيم الجديدة المستعدة » .

ثم يستطرد كاتب هذه السطور فيعرض لدراسة مفهوم « الأخلاق » عندنا ، لكي يبين لنا كيف أن هذا المفهوم قد بقي ضيقاً لا يكاد يتجاوز مسائل الجنس وتنظيم العلاقات بين الرجل والمرأة ، حتى لقد أصبحت كلمة « الفساد الخلقى » عندنا مرادفة تماماً لكلمة « الإباحية الجنسية » . وأما أن يكون « شرف » الرجل أو المرأة مرتبطاً باحترام كل منهما لكلمته ، ونهوضه بواجباته « وإخلاصه في عمله ، وتقانيه في خدمة وطنه ، فهذا مالا يكاد يدخل في فهمنا التقليدى للأخلاق . ولا شك أن الخطوات التى خطاها مجتمعنا العربى في سبيله نحو تحقيق « الاشتراكية » قد أصبحت تتطلب منا اليوم إعادة النظر في هذا المفهوم التقليدى للأخلاق من أجل الاستماضة عنه بمفهوم جديد يتلاءم مع حاجة مجتمعنا الاشتراكي إلى ضمير مهين وأخلاق اجتماعية وفضائل تعاونية .

وحينا نتحدث عن « الأخلاق المهنية » فلننا لا نفنى بها مجرد اضطلاع كل فرد من أفراد المجتمع بأداء واجبه على الوجه الأكمل ، بل نحن نفنى بها أيضا إخلاصه في عمله ، وتقانيه في إجادة حرفته ، واهتمامه بتحقيق ضرب من التعاون بينه وبين غيره من أرباب الحرف الأخرى . ولسنا نريد في مجتمعنا الجديد مواطنين يقتسمون على أداء واجباتهم بأقل جهد ممكن ، بل نريد مواطنين يشقون منهم ، ويحذون لذة كبرى في تحقيق عمل جيد .

... وهكذا نرى أن اهتمام الباحثين عندنا بمشكلة القيم قد اتقدم إلى إثارة

الكثير من المشكلات الأخلاقية التي تمس مجتمعنا العربى الجديد ، على اعتبار أن السمو الخلقي لا بد من أن يسير دائماً جنباً إلى جنب مع ما يصيب المجتمع من ترقى فى شتى مرافق الحضارة الإنسانية . ولئن كان المشتغلون بالتفكير الفلسفى عندنا قد اعترفوا فى معظم الأحيان بوجود صلة وثيقة تجمع بين التنظيم الأخلاقى وغيره من ضروب التنظيم الأخرى ، إلا أنهم قد حرصوا فى الوقت نفسه على مواجهة « المشكلة الأخلاقية » بروح المصلح الاجتماعى الذى يعمل جاهداً فى سبيل التمهيد بظهور « الأخلاق الجديدة » .

ولم يقتصر اهتمام المشتغلين بالفلسفة عندنا على مواجهة مشكلة القيم وما يصل بها من مشاكل أخلاقية — فى ضوء واقعنا الثورى — بل هم قد وجهوا اهتمامهم أيضاً إلى دراسة « مشكلة الحرية » من أجل تحديد علاقة مفهوم « الحرية » بمفهوم « السلطة » أو « التنظيم الاجتماعى » . ونحن نلاحظ فى معظم ما كتبه مفكرون العرب عن « الحرية » فيها عميقاً لطيفة هذه القيمة الإنسانية الكبرى التى طالما خلط الناس بينها وبين التوضى ، فترام لا يفسرون الحرية كما فسرنا بعض الوجوديين الذين تصوروا مطلقاً لا يحدوها حد ، بل يفسرونها كما فسرنا للمتدولون من فلاسفة المذهب العقل الذى جعلوا من السلوك الحرّ ثمرة لوعى مستبصر يفهم صاحبه قوانين الأشياء ويرتكز عليها من أجل السيطرة على نفسه والتحكم فى العالم الخارجى . ولعل هذا ما عبر عنه مؤلف كتاب « مبادئ الفلسفة والأخلاق » حيناً كتب يقول : « إن الحرية الحقيقية لا تنحصر فى حلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة ، بل تنحصر فى معرفة تلك القوانين من أجل استغلالها لتحقيق غايات معينة بطريقة منهجية مرسومة . . . ولو أن العالم الطبيعى كان خالياً تماماً من كل « حتمية » ، أو لو أنه كان مسرحاً لسلسلة مستمرة من اللحزات ، لما وجد الفعل البشرى نقطة ارتكاز يقوم عليها أو يستند إليها ، ولكننا مجرد جيب تحت رحمة تقلبات الكون وأحواله » (ص ٧٧) .

ثم يطبق المؤلف هذه الفكرة على المجتمع نفسه فيقول : « وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الجماعة : فإن مجتمعا بلا قوانين ، لن يكون مجتمعا حرا ، كاقْد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ، بل سيكون مجتمعا فوضويا يستحق قوته ضئيلة . وما دام في المجتمع قوى و ضئيف ، فستكون الحرية دائما أداة للجهور والظلمانيان ، وسيكون القانون أداة للتحرير والتنظيم » .

وهذا هو المفى الذى اتجه إليه أيضا الدكتور محمد ضحى الشفيطى فى بحث قيم له بعنوان : « الحرية توازن بين الحقوق والواجبات » : إذ نراه يحاول أن يقدم لنا نظرة تكاملية تجمع بين تصور حرية إنسانية قوية خالصة من جهة ، وبين ربط هذا التصور بالتتضيات العملية فى حياة الفرد والجماعة من جهة أخرى . ولما كانت حرية الإنسان هى بالضرورة حرية واعية مقيدة ، فلا غرابة فى أن يقدّر مفهوم الحرية بسلطة المجتمع ، ما دام تحقق الحرية إنما يتم فى وسط اجتماعى تتجاوب فيه أفعال الفرد مع حاجات الجماعة . « بالحرية على ذلك لا يستمر لها مفهوم واضح إلا إذا ارتبطت بسلطة المجتمع . وسلطة المجتمع تتعرف عن مضمونها السليم إذا لم تعد إلى تأييد الحرية وتميزها برفع شأن الكرامة الفردية » .

إلا أن حرية الفرد وسلطة المجتمع أمران متلازمان لاغنى لأحدهما عن الآخر . ولا ينشأ التعارض بينهما إلا حين تنقلب الحرية فوضى وتحكما ، وتستحيل السلطة ظنيانا ، فتضطرب موازين الحياة الاجتماعية بإلحاد كرامة الانسان . ومن هنا يمكننا أن نقول « إن الحرية من حيث التطبيق تتمثل فى التوازن بين الحقوق والواجبات » . ونعنى الدكتور الشفيطى فى الحديث من تكامل الحق والواجب فى حياة الفرد والجماعة ، لىكن يخلص من هذه الدراسة الاجتماعية الواعية إلى القول بأن التوازن بين الحقوق والواجبات هو أجل إطار للحرية الإنسانية تصوروا وتطبيقا .

ويناقد الدكتور يحيى هويدى فهم سارتر « الحرية الملزمة » ، لكن يبين لنا أن ما يسميه هذا الفيلسوف الوجودى الكبير باسم « المواقف » إنما هو مجرد امتداد لذلك الوجود الفردى الذى خلقه الإنسان لنفسه بمحض اختياره . وأما المواقف الحقيقية — فى نظر الدكتور هويدى — فهى تلك المواقف الاجتماعية التى لا تقتصر على ربط وجود الفرد بوجود غيره من الأفراد بأن تؤصل جذور وجوده فى صميم تلك التربة الاجتماعية التى لا بد له من أن يحياها فيها . ومعنى هذا — بمباراة أخرى — أن الدائرة التى يشارك فيها الفرد ليست مجرد دائرة « أنا والغير » ، أو « أنا والآخر » بل دائرة « أنا والمجتمع » . وليس من شك فى أن دائرة المجتمع أوسع بكثير من تلك الدائرة المحدودة التى يتقضى فيها تعامل الأنا مع الآخر .

ولكن الدكتور هويدى يستعرد فيقول إن المجتمع الذى يتحدث عنه ليس هو تلك « السلطة الناشئة » التى تلقى « فردانية » الفرد وشخصيته لحساب المجتمع وكأن الفرد مجرد « آلة » أو « أداة » تعمل من أجل هذا المجتمع ، بل هو تلك « السلطة الواعية » التى تقف فى منتصف الطريق بين الحرية الفردية العادية المأبئة ، والمجتمع الضاغط الذى يشل فى الإنسان فردانيته وشخصيته . وإذن فنحن هنا يلزنا فلسفة واقعية لا تفهم من الحرية أنها حرية إنسان أعلى ، أو إنسان على صورة وجودية ، بل حرية إنسان متكامل هو إنسان المجتمع ، والمجتمع يلزم الفرد بأكثر من تلك المواقف « المائمة » التى حدثنا عنها الوجوديون ، لأنه يلزمه بمراعاة الصالح الاجتماعى . ولكن الدكتور يحيى هويدى لا يريد ذلك « الصالح الاجتماعى » أن يقضى على « فردانية » الفرد وإنسانيته ، أو هو بمباراة أخرى لا يريد أن يقتل الفرد باسم ذلك « الصالح الاجتماعى » أو تحت ستار المجتمع ^(١) .

(١) د . يحيى هويدى « أضواء على الفلسفة المعاصرة » مكتبة البازمة الجديدة ١٩٥٨

ويناقش الدكتور فؤاد زكريا مشكلة « الحرية والتنظيم » في المجتمع الصناعي الحديث، فيقدم لنا دراسة واعية مستنيرة لطبيعة العلاقات البشرية للتشابكة في المجتمعات الصناعية الحديثة. ويحاول المؤلف في هذه الدراسة أن يبين لنا كيف أن التضاد المزعوم بين حرية الفرد وبين سلطة النظام الاجتماعي واضح البطلان ما دامت الحرية نفسها هي مجرد نتيجة تكتسب بفضل هذا التنظيم. « فالمشكلة اليوم لم تعد في قبول إشراف المجتمع على الأفراد أو عدم قبوله، وإنما في مدى هذا الإشراف، الذي أصبح مرغوباً فيه على الدوام. وتتفاوت النظم تبعاً لمدى دقة هذا الإشراف، وتبعاً للمجالات التي تترك للتنظيم الفردي. والاتجاه العام يسير نحو مزيد من التدخل بالتدريج، على ألا يكون هذا التدخل غاشماً يقصد منه تحقيق أهداف غير إنسانية »^(١)

ولا تعنى الدعوة إلى إيجاد نوع من التنظيم الاجتماعي فرض سلطة مستبدة على الأفراد، وإنما تعنى إشراف المجتمع على العلاقات المختلفة في داخله، ودرجاته لمصالح الضعفاء، وحمايتهم من استبداد الأقوياء وطنينهم. وهذا النوع من التنظيم ينمى الحرية ويرعاها، لأن الفرد يستطيع في ظله أن يمارس قدراته ممارسة إيجابية، دون أن يعطى على حقوق الآخرين أو أن ينال منهم — بقوته — حقاً غير مشروع. وهكذا يخلص الدكتور فؤاد زكريا إلى القول بأن « التنظيم والتخطيط ضرورة أساسية للمجتمع الصناعي، ولكنه لا يحل محل الحرية أو يقضى عليها، بل هو يضمن الحرية ويدعمها، وإن كان يضيق عليها صورة جديدة. فإذا فهمت الحرية فهماً إيجابياً، وأصبح قوامها العمل والإنتاج، لا التخلص السلبي من الالتزامات، فمعدنئذ يصبح التخطيط شرطاً من شروطها الأساسية ». (ص ١٤٦ من المرجع السابق).

(١) د. فؤاد زكريا « الإنسان والحضارة في العصر الصناعي » مركز كتب الشرق الأوسط

وأما كاتب هذه السطور فإنه يحاول في العتبة الجديدة من كتابه « مشكلة الحرية » (سنة ١٩٦٤) أن يهبط بالحرية من سماء التجريد الليتافيزيقي إلى أرض الواقع الاجتماعى ، لكي يجعل منها عملية تحرر يشارك للرء عن طريقها فى حركة التاريخ . وهو يهتم على الخصوص بدراسة العلاقة بين « الحرية والضرورة » عند كل من هيجل وماركس ، لكي يبين لنا كيف أن الحرية الحقيقية هى بمعنى ما من للمانى فهم للضرورة ، وإدراك لشئى ضروب الحتمية التى يبرز تحتها الفرد والمجتمع ، ولكنها فى الوقت نفسه تحرر منظم من أسر تلك الضرورات التى طالما رانت على الوجود البشرى فهبطت به إلى مستوى « الشئ » أو « الموضوع » . وليس اهتمام كاتب هذه السطور بنقد آراء العقاد فى « الحرية الفردية » سوى مجرد صدق لثورته على ذلك المفهوم التقليدى للحرية : وهو المفهوم الذى يضع « الحرية » فى الخلاء ، وكأنما هى مجرد تخلص سلبى من كافة الالتزامات . ولا شك أننا إذا عرفنا أن للحرية شروطا مادية واجتماعية ، فإننا لن نجازف بتعريف الحرية خارج نطاق التاريخ ، كما أننا لن نخاطر بالحديث عن حرية مطلقة تكون هى والعبودية الاجتماعية سواء بسواء . .

. . ولو أننا حاولنا الآن أن نلقى نظرة سريعة على تلك المشكلات الفلسفية الهامة التى أصبح المفكرون عندنا يهتمون بإثارتها والعمل على حلها ، لوجدنا أن معظم هذه المشكلات قد نشأ عن أوضاعها الاجتماعية الجديدة فى ظل التنظيم الاشتراكى الحالى . ولئن كان بعض المشتغلين بالفلسفة عندنا لم يستطع حتى الآن أن يستجيب للحركة الثورية الكبرى التى أصبحت تفرض علينا اليوم نوعا جديدا من المشكلات الفلسفية أو القضايا الفكرية ، إلا أن من المؤكد أن الغالبية العظمى من المشتغلين بالفلسفة فى الجمهورية العربية للتحدة قد أصبحوا على وئى تام بخطورة المضمون الروحى لثورتنا الاشتراكية العربية^(١) .

(١) ظهرت عندنا أيضا دراسات قيمة لموضوع « القومية العربية » وفى مقدمتها البحث الهام الذى كتبه المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ١٩٦١ لى (المكتبة الثقافية) العدد ٢٧ .

ولازلنا نشعر من الباحثين عندنا للزبد من الاهتمام بفلسفة الاشتراكية ، ومشكلات الحرية والتنظيم ، وصلات القسود بالجماعة ، وعلاقات الإنسان بالحضارة .. الخ .

ومهما كان من جزم بعض مفكرينا من شتى مظاهر « التوحيد الفكري » أو « المذهبية العقائدية » ، فلن المستقبل سيكون هو السكتيل بظهارم على أن « الإطار الإشتراكي » ليس سوى دائرة واسعة يستطيعون أن يصحروا في نطاقها بحرية ، دون أن يتخذوا بأية صورة محددة متعجزة من صور « المذهبية » .

ونحن على ثقة من أن اهتمام المشتغلين بالفلسفة عندنا سوف يصبه في السنوات المقبلة إلى حراسة الأصول الفلسفية التي تركز عليها شتى للذاهب الاشتراكية ، يوتوية كانت أم قايية أم علمية أم غير ذلك . ولكن فلاستتنا العرب لن ينسوا أيضا في هذه الدراسات أن يربطوا فلسفاتهم الاشتراكية بترائنا العربي ، وكياننا القوي ، لأنهم لن يضعوا بين أيدينا حولا جاهزة أو آراء مستعجلة ، بل هم سيقدمون لنا ثمرة تأملاتهم الفلسفية في هذا الجو الروحي « العربي » .

٤ - دور الفلسفة

في مجتمعا المعاصر

لنا بصدد التساؤل عما إذا كانت هناك فلسفة عربية معاصرة أم لا ، ولكننا بصدد التساؤل عما إذا كانت الفلسفة قد أدت دورها في مجتمعا العربي المعاصر أم لا . وفارق كبير بين السؤالين : فلن الأول منهما يطرح قضية عملية هي ظهور فكر فلسفي معاصر في منطقة معينة من مناطق العالم ، بينما يطرح الثاني منها قضية حضارية هي مدى تأثير مجتمعا العربي المعاصر بالروح الفلسفية ، على اعتبار أن « الفلسفة » رافد هام من الروافد الأساسية التي تغذى الجرى الأصلي لتهر الحضارة . ونحن نزعم أن « الفلسفة » لم تؤد بند دورها الحضارى الهام في مجتمعا العربي المعاصر ، وأنه ما يزال علينا - نحن المشتغلين بالحركة الفكرية في مصر - أن نشارك في النهوض بمهمة بث الروح الفلسفية في المناخ الفكرى العربى . ومن هنا فإننا سنحاول - في هذه المجالة القصيرة - أن نكشف عن الأبعاد التي لا يد للروح الفلسفية من أن تمتد إليها في صميم كيائنا العربى ، حتى نضع أيدينا على نقاط الضعف في البناء الفكرى لمجتمعا المعاصر ، أملين من وراء ذلك تهئية الجو لظهور فكر عربى حر .

نحن في حاجة إلى نزعة « عقلانية » أصيلة :

ولعل أول ما يروع الباحث العربى - حين يتصدى للحديث عن دور الفلسفة - هو هذا التشكك الريب الذى تلقاه « الفلسفة » عندنا من جانب السواد الأعظم من الناس . فالفلسفة - في مجتمعا - كلمة مشبوهة بمجموعة ، والناس عندنا يستخدمون هذه الكلمة للإشارة إلى لغو الحديث وهذره . وليس من السهل أن نميد إلى هذا اللفظ اللببوذ « حق المواطن » في عالمنا اللغوى المعاصر :

فإن الاستعمال الشائع لكلمة « الفلسفة » قد ألقى على هذه الكلمة غللا كثيفة من التوجس، والريبة، والاشتباه، والنموض... إلخ. ولكن من واجبنا — مع ذلك — أن نسهم في تصحيح هذا الفهم الخاطئ لكلمة « الفلسفة »، عن طريق العمل على تقديم نماذج فلسفية سليمة للأجيال التي تتلقى أول دروس فلسفية لها في التعليم الثانوي، بحيث يفهم النشء العربي أن الفلسفة ليست تعقيدا لما هو واضح، بل توضيحا لما هو مقدر. ونحن نملق أهمية كبرى على أول احتكاك لطلاب المصري بالفلسفة: فإن من شأن هذا الاحتكاك — إذا كان قاصرا أو غير موفق — أن يخلق في نفس الشباب إحساسا غامضا بعمق التفكير الفلسفي أو عدم جدواه، ولا شك أن الانطباعات السيئة التي قد تتولد في نفوس شبابنا عن الفلسفة، كثيرا ما تكون ثمرة لهذه المعالجة المشوهة أو الشائبة لقضايا الفلسفة، على أيدي بعض من القائمين على تدريس هذه المادة في مدارسنا الثانوية. وهذا ما يدفعنا إلى التشديد على ضرورة معاودة النظر فيما بين أيدي طلابنا من كتب فلسفية، حتى تكون هذه الكتب — بين أيدي المدرسين والطلاب — عوناً على فهم الفلسفة، وتوعية صحيحة لصورها في حضارتنا العربية الراهنة، لا مجرد تجميع لبعض المعلومات الفلسفية للمشوهة التي قد لا يرى فيها الطالب سوى حشد مهوش من الأفكار.

والحق أنه ليس المهم — بالنسبة إلى الطالب المبتدئ — أن يلم ببعض الممارف السطحية عن الواقعية، والثنائية، والبرجانية، والماركسية، والوضعية المعطية... إلخ، بل المهم أن يقف على روح « الايمان الفلسفي »، من حيث هو إيمان بالمقل، وثقة في قدرته على المعرفة، واعتراف ضمني بإمكان الوصول إلى الحقيقة. ولعل هذا ما عبرنا عنه — في موضع آخر — حين كتبنا قول « إنه لا يمكن أن تقوم فلسفة ضد العقل، اللهم إلا إذا أمكن أن يقوم فن ضد الجمال، أو دين ضد الله »! صحيح أن تاريخ الفلسفة قد عرف الكثير من النزعات الشككية،

واللا أدرية ، والنسبية ، واللاعقلية (وغيرهما مما يدخل في هذا الباب) ، ولكن من المؤكد أن « البشرية العاقلة » (على حد تعبير هوسرل) لم تكن ترى في كل هذه الاتجاهات المناهضة للعقلانية سوى مجرد أشكال سيئة أو صور فاسدة للعقلانية ، وكان من شأن « العقل » حين يستبد به الكسل ، أو حين يقمده التواكل عن مواصلة البحث ، أن يقنع بأمثال هذه النزعات اللاعقلية ، ومن هنا فقد أصبح زاماً علينا ، نحن المشتغلين بالفلسفة (بوصفنا « رسل الإنسانية الناطقة » — على حد تعبير هوسرل مرة أخرى —) أن نعمل على استمرار « التقليد العقلاني » ، وأن نعيد إلى أهل العصر الحاضر قوتهم الضمنية بمجدية البحث عن الحقيقة . ولا شك أن كل جهد يبذل في سبيل استرجاع الايمان الفلسفي الحقيقي ، إنما هو جهد إنساني يحقق للبشرية وحدة عقلية شاملة^(١) .

ونحن — في مجتمعنا العربي المعاصر — أحوج ما نكون إلى مثل هذا الاتجاه العقلاني الأصيل ، فقد سيطرت على نفوسنا — منذ عهد بعيد — نزعات عاطفية متطرفة ، واتجاهات وجدانية هوجاء ، حتى أصبح المحرك الأوحد لكل أفكارنا ، وأفعالنا ، وسائر مظاهر نشاطنا ، إنما هو « الوجدان » . وليس في وسع أحد — بطبيعة الحال — أن ينكر دور « العاطفة » في تحديد الكثير من مظاهر السلوك البشري (وفي مقدمتها : الحياة الخلقية) ، ولكن الذي لا نزاع فيه أن « المواقف الوجدانية » ، لا تكفي وحدها لخلق « روح فلسفية » ، أو لإرساء دعائم أية « عقلية علمية » . وهذا هو السبب في أن العديد من أحكامنا — إن في مجال الفكر ، أم في مجال السياسة ، أم في مجال التنظيم الاجتماعي ، أم في مجال التخطيط الاقتصادي ، أم في غير ذلك من المجالات — قد بقيت أحكاماً عاطفية تنقلب عليها صبة الاندفاع الوجداني ، وتسيطر عليها سمة التهور الانفعالي ، وقد

Husserl : La Crise des Sciences Européennes, Trad. (١)
E. Gerrer, in « Etudes Philosophiques », 1949. pp. 139 — 142.

كان آخر مظهر لهذا الاندفاع الوجداني الأروع ما سجلته « عدسات التليفزيون » في العالم أجمع ، يوم الاحتفال بشييع جثمان بطلنا العظيم جمال عبد الناصر ، حين اندفعت جماهير الشعب نحو نمش التقيد ، تنتزع العلم الملقوف به ، وتحاول الحياة دون إتمام مراسم الجفازة ! ومهما يكن من أمر تعلق الشعب بزعيمه الراحل ، وعجزه عن تصديق نبأ موته ، فقد كان الظن بشعب يحترم جلال الموقف ، ويقدر رمية الموت ، أن يكتم عواطفه ، ويتحكم في مشاعره ، حتى يكون لموكب الراحل العظيم — وهو في طريقه إلى مثواه الأخير — جلاله القدسي الذي يليق بأمثاله من عطاء الرجال . ولكن عواطفنا الملتبهة ، وأحزانتنا للتأججة — مع الأسف الشديد — هي التي سيطرت على الموقف بأسره ، فلم نستطع أن نواجه « الموت » بالاستجابة للآئمة اللائمة بكائنات عاقلة ! وليست هذه الواقعة — في نظرنا — سوى نموذج واحد (بين نماذج أخرى كثيرة) لهذه النزعة العاطفية المتطرفة التي كثيرا ما تجيء فقتل قوانا العاقلة ، وتجملنا عاجزين — أو شبه عاجزين — عن إصدار الحكم العقل الراجح ، أو الاستجابة للمواقف بطريقة واعية سليمة . وليست « النزعة العفلائية » هبة فطرية قد اختص بها شعب دون آخر ، بل هي عادة مكسبة يمكن أن تصبح لدى أى شعب من الشعوب — تحت تأثير التربية والعربة والممارسة — عادة عقلية يصدر عنها الأفراد في كل سلوكهم . ولا شك أن « التكسير الفلنسى » عامل من ضمن العوامل الأساسية التي تساعد الأفراد على اكتساب هذه « المادة العقلية » : لأنه تدريب ذهني ينمي لدى الفرد وظيفة الحكم ، ويسمته على الاستجابة للمواقف بروح موضوعية .

ولابد أيضا من « تفكير منهجى »

وقد دللنا التجربة على أنه ليس أخطر على الحياة الفكرية فى أى مجتمع ، من أن تكون « الثقافة » التى يحيا عليها أفراد ذلك المجتمع مجرد مجموعة من « الأفكار الجاهزة » أو « الإطارات العقلية الجامدة » ، التى يسلم بها الناس تسلياً دون أن يتساءلوا مطلقاً عما تغطى عليه من معان ، أو ما تستند إليه من فروض . وأما « الفكر المفتوح » الذى لا يكف عن الرجوع إلى الأصول ، والبحث عن الافتراضات الأولية ، دون التمسك بأية آراء مسبقة ، أو القسبث بأية أفكار جاهزة ، فهو وحده « الفكر الحر » الذى لا يكف عن معاودة البحث ومطارحة المسائل ، من أجل الانطلاق فى آفاق البحث العقلى ، غير متقيد إلا بما يعليه عليه المنطق ، وما يتطلبه منه الاستبدال النهجى السليم .

والواقع أننا أخرج ما نكون اليوم إلى « تفكير منهجى » لا يستخرج من التذمات إلا ما يلزم عنها بالضرورة من نتائج ، ولا يترك فى سلسلة استدلالاته العقلية أية فجوات أو ثغرات ، بل يحاول دائماً أن يلتزم فى أبحاثه ودراساته قواعد « المنهج الرياضى » التى طاملاً أشاد بها كل من ديكارت ، وليبنس ، وهوسرل وغيرهم . وإذا كنا قد دأبنا على الانتقاص من قدر الفلسفة ، والتقليل من شأن « التفلسف » ، فقد آن لنا الأوان — اليوم — لأن نترك دور الثقافة الفلسفية فى تزويد الناس بروح الدقة ، والتعديد ، والصرامة . ونحن حين نتحدث عن أهمية « التفكير المنهجى » ، فإننا نقى أنه لابد للباحثين عندنا من توخى الدقة فى استخدام المصطلحات ، ومراعاة التسلسل المنطقى فى تنظيم الأفكار ، والتزام قواعد البحث العلمى فى التفكير . وليس من شك فى أن دراسة مناهج العلوم كثيراً ما تكون بمثابة مدخل ضرورى إلى أية دراسة علمية كائنة ما كانت . فإحوجنا إلى إدخال هذه المادة الأكاديمية على شتى مناهجنا التعليمية فى كافة

كلياتنا الجامعية . والحق أننا نلاحظ - في كثير من الأحيان - أن معظم طلابنا في الجامعة يميلون لجميع المعلومات وعرض الآراء ، ولكنهم قلما يحفلون بالترام قواعد « المنهج » في أبحاثهم العلمية . ومن هنا فقد أصبحت الحاجة ماسة اليوم إلى التشديد على أهمية « التفكير المنهجي » ، وتأكيـد دور « التحليل المنطقي » في كل دراسة علمية جادة . وهذه المهمة إنما تقع أولا وبالذات على عاتق أساتذة الفلسفة والمنطق في الجامعات العربية المختلفة : لأنه لا بد للأجيال الناشئة من أن تعرف أهمية « المنهج » ، قبل الاقدام على القيام بأى بحث . وليس أقدر من رجالآت الفلسفة على نشر الروح المنهجية ، وتعريف الشباب بقواعد المنهج العلمى ، خصوصا وقد أصبح معيار الصحاح في أى ميدان من ميادين البحث هو سلامة « المنهج » المستخدم فيه ..

... دور « الفلسفة »

هو دور « الحوار الفكرى » الحر ..

تقد كان هيجل يقول - في معرض الحديث عن ترقى الوعى البشرى عبر التاريخ - إن الشرقيين لا يعرفون أن الروح أو الإنسان باعتباره كذلك ، إنما هو فى ذاته حر . ونظرا لأنهم لا يعرفون ذلك ، فإتـهم ليسوا كذلك - يعنى أنهم ليسوا أحرارا - وكل ما يعرفه الشرقيون أن نمة إنسانا واحدا هو وحده الوجود الحر . ولكن هذه الحرية نفسها لا تزيد عن كونها حرية تـمسية بربرية ، تكشف عن انحطاط العقل وتدهوره ، تحت تأثير نزوات اللامطاعة وأهوائها ^(١) . ولـنا بصدد الحكم على مدى صحة رأى هيجل أو مدى مجانبته للصواب ، بل كل ما يـمينا هنا هو أن نشير إلى الصلة الوثيقة التى أقامها هيجل بين ترقى الوعى من

Hegel : «La Raison dans l'Histoire» , Paris, 1965, p. 83. (١)

جهة ، وتزايد شعور الأفراد بالحرية من جهة أخرى . وإذا كان هيجل قد جعل ظهور الفلسفة على مسرح الحضارة البشرية رهنا بتقدم الإنسان ، وتزايد إحساسه بالحرية ، فذلك لأنه قد فطن إلى أن من أخص خصائص الروح الفلسفية أنها روح البحث المستمر ، والحرية الفكرية ، والتسامح العقلي ، والرغبة الدائمة في الحوار مع الآخرين . والحق أنه لا يمكن أن تكون ثمة فلسفة ، ما لم يكن هناك أولاً شعور بالحرية ، وإيقان بأن الحق فوق القوة ، واعتراف بأن العلاقات البشرية ينبغي أن تقوم على التفاهم والتسامح ، لا على التضامم والتنازع . ولعل هذا ما عناء أحد الباحثين المعاصرين حين كتب يقول : « إن الفلسفة لا تبدأ إلا حيناً يتهيأ للبشر أن يتنازلوا عن روح العنف والشدة ، لكي يستمضوا منها بروح التفاهم والمودة »^(١) .

وإذا كان للفلسفة — اليوم — أن تقوم بدور فعال في مجتمعنا العربي المعاصر ، فلا بد لسلك منا — كائناتنا ما كان وضعه في المجتمع — أن يفهم أنه مواطن حر ، وأن حريته لا تمنى الانطواء على نفسه ، أو قطع وشائج التواصل بينه وبين الآخرين ، بل هي تمنى الحوار مع غيره من أبناء الجماعة ، وتحقيق المزيد من أسباب التفاهم بينه وبين الآخرين . وما دامت الفلسفة حديث الإنسان مع الإنسان ، وحوار المواطن الحر مع المواطن الحر ، فلا يمكن للروح الفلسفية الحقة أن تقترن بالتحزب أو التعصب أو العداء أو الاستبداد بالرأى ، بل هي لابد من أن تكون حليفة الحرية والتسامح والافتتاح وسعة الأفق . وإن الفيلسوف ليعلم أن الشجاعة هي أول شرط من شروط التفكير الحر ، فليس بدعا أن نراه يحمل على « الخوف » باعتباره أعدى أعداء الروح الفلسفية الحقيقية . ونحن اليوم — في مجتمعنا العربي المعاصر — أحوج ما نكون إلى مفكرين أحرار ، أمناه يفهمون أن

الجماعة الفكرية هي الشرط الأول لكل نزاعة عقلية ، وأن الصراحة مطلب أساسي من مطالب كل تفكير حر . ومن هنا فقد أصبح لزاما علينا — في هذه الحقبة التاريخية الهامة من حقب تطورنا الحضارى — أن نشح المجال للحوار الفكرى ، وأن ندعو للفكرين إلى مطارحة الآراء الحرة ، واثقين من أن كل محاولة للتحكم فى القول ، لابد من أن تكون أسوأ بكثير من أية محاولة للتحكم فى الجسوم ! وليس اختلاف الآراء فى حد ذاته شرا ، بل الشر أن يقوم الرأى على الجهل ، والنصب ، وضيق الأفق ! وأما الحوار الفكرى الصحيح ، فهو لا يمكن إلا أن يولد مجتبا مستديرا واعيا ، شعاره التواصل العقلى ، وقوامه الانفتاح على شتى التجارب الحية . .

ولكن ، لا حوار بدون خلفية فلسفية سليمة . .

يبد أن الحوار الفكرى الصحيح لا يمكن أن يقوم بين قوم لا يملكون أية خلفية فلسفية ، بل هو يستلزم بالضرورة إلزاما واعيا بأهم قضايا الفكر وشتى اتجاهات الفلسفة قديما وحديثا . وكثيرا ما نجد أناسا يتنادون بالحوار ، ويدعون إلى المناقشة ، دون أن يفتنوا إلى أن الحوار الذى يقوم بين أطراف لاعلم لها بموضوع المناقشة هو حوار عقيم لا جدوى منه ولا طائل نمته ! ولستأ ندرى — مثلا — كيف ننظر من مواطنين لم يدرسوا الاتجاهات السياسية أو الاجتماعية السائدة فى مختلف أرجاء العالمين الشرقى والغربى ، أن يكونوا على وعى بقيمة هذا الاتجاه أو ذاك ، أو أن تكون لهم أدنى دراية بمزايا (أو عيوب) هذا النظام أو ذاك ! ومن هنا فإن دور الفلسفة فى مجتمعتنا العربى المعاصر لابد من أن يكون هو دور العلم الذى يقوم بمهمة « التوعية » . ونحن نعرف أن صحفنا الأدبية ومجلاتنا الثقافية حافلة بالكثير من الأسماء ، طامة بالمديد من الشعارات ، ولستأ قلما نجد لدى جمهور القراء إدراكا واعيا لحقيقة أمر أصحاب تلك الأسماء ، وأهل هذه

الشعارات . . إلخ . ولعل هذا ما لاحظته كاتب هذه السطور لدى العديد من طلابه دارسي الفلسفة في جامعاتنا العربية : فإن معظم المعلومات للتوافرة لديهم عن المذاهب الاجتماعية والأنظمة السياسية هي في الغالب معارف مهوشة مشوشة تقتصر إلى الكثير من الدقة والصرامة والتعديد ! وليس في استطاعتنا أن ندعو مثل هؤلاء الطلاب إلى الحوار ، أو أن نضع أمامهم المجال للنقاش ، اللهم إلا بعد أن نكون قد زدناهم بالمعلومات الصحيحة التي تسمح لهم بالحوار ، وتوهمهم للقيام بالنقاش . وأما أن نتركهم يفتشون ويصاوبون — دون أن تكون لديهم أية خلفية فلسفية سليمة — فإننا عندئذ إنما نسهم في العمل على زيادة ظلمهم من التعثر والضيغ والاضطراب الفكري !

والواقع أن الكثير من دعاة الفكر الحر ينسون — أو يناسون — أن الحرية الفكرية لا يمكن أن تقوم في فراغ ، بل لابد من أن تستند إلى توعية عقلية صحيحة يستطيع معها المواطن الحر أن يكون على دراية واعية بالأطراف التي يحقق اختياره فيها . وقد يميل إلينا — في بعض الأحيان — أنه لا جدوى من دراسة آراء أفلاطون وأرسطو ، والقدس أوغسطين والقدس توما الاكوييني ، والفيزيائي وابن رشد ، وبيكون وديكارت ، وكانت وهيجل ، وماركس ، ونيتشة ، وهوسرل ، وهيدجر ، وسارتر ، وغيرهم من رجالات الفلسفة قديما وحديثا ، ولكن من المؤكد أن تاريخ الفلسفة جزء هام من التاريخ العام الحضارة البشرية ، بحيث قد يستحيل علينا أن نفهم مدى التقدم التاريخي عموما دون الرجوع إلى تقدم الأفكار الفلسفية بصفة خاصة . وليس أيسر على الباحث للتهور أو للتعجل من أن يضرب صفحا عن تأملات الفلاسفة ، بدعوى أنها مجرد أحلام خيالية أو نظرات واهمة ، ولكنه — عندئذ — إنما يتعاضى عن حقيقة تاريخية هامة : ألا وهي أن النظر العقلي هو الحرك الأساسي للتقدم الاجتماعي . وهل كان تأثير

أرسطو أو يكون أو ديكارت أو كانت أو هيغل أو ماركس ، على مجرى الحضارة البشرية بصفة عامة ، أقل من تأثير الاسكندر أو قيصر أو شرلمان أو نابليون أو غيرهم من القادة العسكريين ؟

ولابد للفلسفة أيضا من أن تنجي نفسها فنستثير إحساسنا بالقيم :

على أن الفلسفة ليست مجرد قوة فكرية هائلة تسهل جنباً إلى جنب مع سائر القوى التاريخية الفعالة التي تنير المجتمع وتتحكم في سير الأحداث ، بل هي أيضاً أداة أخلاقية ناجمة تنجي . فنستثير إحساسنا بالقيم ، وننمي قدرتنا على الإعجاب . والملاحظ — في مجتمعاتنا الرأسمالية — أن الناس قد أصبحوا جامدين متبلدين ، لا شيء يلهمهم ، ولا شيء يمسهم ، ولا شيء يحرك كوامن وجودهم الباطني . وهذا هو السر في أن الحاسة قد اختفت — أو كادت — كما أن القدرة على التعجب قد انحلت — أو أوشكت — . ولا شك أن الانزلاق على سطوح الأشياء (كما لاحظ هارتمان) يمثل أسلوباً سهلاً من أساليب الحياة ، فليس من الغرابة في شيء أن نجد الإنسان المادي عندنا مرتاحاً إلى هذا الأسلوب السطحي من أساليب الحياة ، دون أن يظن إلى ما يمكن وراءه من « خواء باطني » . وهذه الضحالة في الإحساس بالقيم تقترن عندنا — في العادة — بأحاسيس الجذب ، والسأم ، وعدم الاكتراث ، لدرجة أن الكثيرين قد أصبحوا يمحون ، دون أن يكون لديهم أي وعي حقيقي بالحياة التي يعيشونها أولاً سبيل إلى علاج هذا المرض الأخلاقي ، اللهم إلا باستشارة ما لدى الإنسان العربي من قدرة على التحمس والإعجاب ، من أجل دعوته إلى رؤية القيم ، والإحساس ببراء الحياة .

والحق أن الكثيرين قد أصبحوا يتوهمون أن الحياة هي الإشباع المادي ، وأن السعادة هي « الرفاهية » ، فلم يمد الناس يرون من « القيم » سوى جانبها النفسي . ولا شك أن العامل أو الرجل الكادح حين يتصور أن الفن يتمتع بكل ما هو

في حاجة إليه ، فإنه قد يتناسى أن هناك قبا أخرى غير « الرقاية » ، وأن « السعادة » ليست بالضرورة مجرد نتيجة لضرب من « الحساب النفسى » .

ومن هنا فانه قد يكون من واجب فيلسوف الأخلاق — في مجتمعا العربي المعاصر — أن يسلط الأنواء على الكثير من « القيم » التى يبحاها الناس : كالمعرفة ، والثقافة ، والتذوق ، والفن . الخ . وربما كان الخطر الأكبر الذى يهدد المأخوذين بسحر النعمة هو الوقوع تحت « وهم اللذة » ، أو « خداع السعادة » ، بما قد يدفع بهم نحو الجرى — عبثا — وراء سراب النضة ، لى لا يلبث الواحد منهم أن يحمد نفسه — فى خاتمة المطاف — أمام تهاويل براقة لا تختلف ورامها سوى الاحساس بالغواء ! وإذا كان من واجبتنا اليوم أن نعمل على تنفوق قيم الحياة — بكل ما فيها من وفرة وامتلاء — فذلك لأن احساس المرء بوجوده رهن بتلك الحساسية الأخلاقية للترقية التى تفتح لشقى ضروب الثراء الكامنة فى الحياة . ولابد لفيلسوف الأخلاق من أن يحىء فيحاول استئارة قدرتنا على الإعجاب ، حتى يصبح فى مقدور الإنسان العربى أن يدعش ، ويحبس ، ويتنوق ، ويساود النظر إلى عالم الأشياء والأشخاص والأحداث بيمين نقادة ترى « القيم » ، وتذكر « المعانى » ! وسيظل الإنسان المتحضر الواعى بذاته ، هو على التقيض تماما من الرجل الجافى الفليظ المتبهر ، أو الإنسان المغلق المتقر المتجمد ، لأن الوعى وثيق الصلة بالتنوق ، ولأن الحضارة تسير دائما جنبا إلى جنب مع تزايد الحساسية بالقيم . أفلا يحق لنا إذن أن نقول إنه لابد للفلسفة — فى مجتمعا العربى المعاصر — من أن تحىء فتعمل على استئارة إحساسنا بالقيم ؟

والفلسفة كذلك «أداة رفض» ، و «وسيلة نقد» ..

ولكننا لن نستطيع أن ندرك الدلالة الحقيقية للقيم ، ما لم نشرع — بادی —
 ذی بدء — فی نقد ما بین أیدینا من «متواترات» ، و «رفض» ما اعتدنا
 الأخذ به من «مسلمات» .. والواقع أن الفلسفة — فی کل زمان ومكان — قد
 حلت علی عارضة السذاجة ، والإمعية ، والتصديق السريع حتی لقد كان الفلاسفة
 علی سر المصور موضع شبهات الجماعة ، ومثار توجس الجماهير . ولا ریب ، فإنه
 ليس من طبيعة الروح الفلسفية أن تقنع بما بین أیدی الناس من حقائق ومعتقدات ،
 بل هی لا بد من أن تضع کل هذه الآراء المسبقة موضع البحث ، حتی ینسفی لها
 أن تعید بناءها من جدید علی دعائم نقدية یقرها العقل . و «الرفض» هو تلك
 القوة النقدية الكبرى التي یتفضل بالناس من عهد «الأسطورة» إلى عهد
 «التفكير» . وإذا كان مجتمعا العربي للعاصر أحوج ما یکون إلى الروح
 الفلسفية ، فاذک إلا لأن الناس عندنا یفترون بالفعل إلى التقليدية: التقليدية التي
 تعرف كيف تواجه الشكوك والأكاذيب والمخالفات بكلمة «لا» ، بدلا من
 الاختصار علی قبول آراء ظنية وأفكار زائفة لا تستند إلى أية دسمة ثابتة ،
 ولا تقوم علی أية ركيزة متينة . وليس المقصود بالرفض هو المقیم لمجرد المقدم ،
 أو الإنکار لمجرد الإنکار ، بل المقصود بالرفض هو القضاء علی الأساطير
 الوهمية الكاذبة التي ما يزال الناس یرون فیها «حقائق» واضحة بینة . وهذه
 العملية التالیية هی المرحلة الأولية الضرورية أو الخطوة الأساسية الجوهرية ، لقیام
 «ویمی فلسفی» صحیح یکون بمثابة البقطة الزوجية التي تتصل بنا من عهد
 «الأسطورة» إلى عهد «التفكير» .

و كثيرا ما نلاحظ — حتی لابی بعض المشتغلین بالخراسات الفلسفية عندنا —
 مجرد اهتمام بالأخذ عن کتاب الغرب ، أو الحرص علی ترجمة أفكارهم

إلى لغتنا العربية ، دون العناية بقصد تلك الأفكار أو تصنيفها ، وكأن كل ما كتبته فلاسفة أوروبا وأمريكا لابد بالضرورة من أن يكون صحيحا ، وهكذا سرت بيننا عدوى النقل ، وحى الترجمة ، حتى لقد اقتضت جهود الكثيرين (من خيرة الأساتذة عندنا) على تعريب الكتب الأجنبية ، أو تلخيصها ، أو النقل عنها ! ولما تذكر أهمية الترجمة (خصوصا حين يتعلق الأمر بأهميات الكتب الغربية في الفلسفة أو الاجتماع أو السياسة أو غير ذلك) ، ولكننا لا نتصور أن نقف كل جهودنا العلمية عند الترجمة ، أو أن نقتصر كل مظاهر نشاطنا الفكري على النقل ! وكان الظن بالكثير من الباحثين عندنا أن يكونوا أهل تصنيف ، وقد ، لا مجرد أقلام مرددة تقتصر على التعريب والنقل ! ولولنا عينا — منذ البداية — بتسمية روح النقد لدى أبنائنا ، وتزويدهم بالمقابلة الفلسفية القادرة على الرفض ، لما شب الشيء عندنا على التقليد والمحاكاة ، أو التردد والانباع ، بل وجدوا في نفوسهم حافزا إلى التجديد والمبادأة ، إن لم نقل الابتكار والابداع . ومن هنا فإن المهمة الكبرى التي تقع على عاتق القائمين بتدريس الفلسفة — في المدارس الثانوية وفي الجامعات على السواء — هي العمل على تعليم الشيء كيف يفكر ، بدلا من الاقتصاد على تزويده ببعض الأفكار الجاهزة ! ولا يمكن أن تنشأ لدينا مثل هذه « اليقظة الفكرية » ما لم نحاول — أولا وقبل كل شيء — النهوض من ذلك السبات الأسطوري الذي ما زال ينجيم على عنواننا !

وأخيرا ، ليست الفلسفة مجرد حفاظ على الماضي ، بل هي أيضا انطلاق نحو المستقبل !

وهنا قد يقال : « إن لدينا تراثا فلسفيا عربيا ، ولابد لنا من النقل على بسبب هذا التراث ، فإنه لا يمكن لأية نهضة فلسفية معاصرة أن تتجاهل ماضي الفكر العربي » . ونحن لا نشك لحظة واحدة في أن حاضرتنا الفكرية للعصر

هو من جهة استمرار لاجتهاداتنا الفكرية الماضية ، وهو من جهة أخرى انطلاق نحو آفاق المستقبل . ولكننا لا نريد للماضى أن يكون مجرد غنر يشل حركتنا ، وبحول بيننا وبين الابتكار أو التجديد . وكما حاول أسلافنا وأجدادنا وضع ثقافة عربية أصيلة (دون الاقتصار على ترديد التراث اليونانى) ، فكذلك لا بد لنا اليوم من العمل على التفكير لحسابنا الخاص (دون الوقوف عند ترجمة الثقافة الغربية) . وأما أن ينصرف كل — أو جل — اعيان المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا ، إلى تحقيق المخطوطات القديمة ، والعمل على نشر التراث العربى ، فهذا ما قد يحل منا مجرد قلة وسردين ، دون أن يقوم بيننا بجهدون أو مجهون . وليس من شك فى أن إفلاس الفكر العربى المعاصر — نتيجة لظروف عديدة لا يحل للحديث عنها فى هذا المقام — هو الذى حدا بالكثيرين إلى الارتداد نحو الماضى ، من أجل العمل على بث تراثنا العربى القديم ، دون المساهمة بأية إضافة جديدة حقيقية . ونحن لا ننكر أهمية تحقيق التراث العربى القديم ، والعمل على نشر أمهات الكتب العربية القيمة فى الفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه (وغير ذلك) ، ولكننا لا نقصود أن يقتصر كل إنتاجنا الفعلى على أعمال التحقيق والترجمة ، دون أن يتجاوز هذه المحاولات التقليدية للحفاظ على الماضى ، من أجل الاضطلاع بمجهود إبداعية تكون بمثابة إنتاج فلسفى جديد . وليس ما يمنع ثقافتنا الراحنة من أن تسند إلى ثقافة الماضى ، وتستلهمها ، وترتكز عليها ، ولكن لا معنى لأن تكون كل ثقافتنا المعاصرة مجرد محاكاة لثقافة الماضى ، وترديد لأقوال القدماء ، وسير على نهج الأولين ! ومن العجيب أن بعضا من المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا قد بدأوا حياتهم الفكرية بأعمال أصيلة لم تكن تخلو من محاولات جديدة لقيام ببعض الإضافات الجديدة ، ولكنهم لم يلبثوا أن انصرفوا عن هذا الاسهام الإبداعى ، من أجل الاقتصار على القيام بأعمال التحقيق ونشر التراث العربى القديم !

يبد أن الاضطلاع بأمثال هذه الإضافات الفكرية لا يمكن أن ينهيا لرجالات
الفكر العربي المعاصر ، اللهم إلا إذا توافر لهم المناخ الروحي اللائم ، بحيث
يكون في وسعهم التصحر من أسر ضغوط الماضي ، دون الوقوع تحت سحر
التيارات الغربية المعاصرة . ونحن — في مجتمعا العربي الراهن — على وعى تام
بتفوق الغرب علينا في مضمار العلم ، والفن ، والفلسفة ، وشق مظاهر الثقافة ،
ولكننا على ثقة أيضا من أنه ليس ما يمنعنا نحن العرب — بشرط أن تتوافر
لنا الظروف اللازمة — من أن نقوم بدورنا الحضاري في العالم المعاصر ، بحيث يحى
مستقبلنا الثقافي أفضل بكثير من ماضينا .

المراجع

المراجع العربية(*)

- ١- أبو الملائع عفيف : « للدخل إلى الفلسفة » ، تأليف كويله ، ترجمة عربية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٢ .
- ٢- توفيق الطويل : « أسس الفلسفة » ، الطبعة الثالثة ، مكتبة النهضة للصربية القاهرة ، ١٩٥٨ .
- ٣- زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ضمن مجموعة مشكلات فلسفية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، طبعة ثانية .
- ٤- زكريا إبراهيم : « الفلسفة بين العلم والفن » مقال بمجلة « المجلة » ، العدد ٤٥٥ ، السنة الرابعة — سبتمبر ١٩٦٠ .
- ٥- زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٢ .
- ٦- زكي نجيب محمود : « نحو فلسفة علمية » مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى ، القاهرة — ١٩٥٨ .
- ٧- زكي نجيب محمود : « خرافة الليتافيزيقا » ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٥٣ .

(*) اقتصرنا هنا على ذكر المراجع العربية التي تعرض لبيان مفهوم الفلسفة وعلاقتها بالعلم وأهميتها الحيوية ، مع سراحة استيعاب شتى الفرضيات الفلسفية للماصرة (من وجودية ، ووضعية منطقية ، وبرجانية ، وواقعية . . الخ) . وللتأريء أن يقرآن وجهات نظر هؤلاء بلووف الفيلسوف الخامس التي اتخذها للأولف .

- ٨ - عثمان أمين : « محاولات فلسفية » ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٣ .
- ٩ - عثمان أمين : « شخصيات ومذاهب فلسفية » ، القاهرة ، منشورات الجمعية الفلسفية المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٥ .
- ١٠ - فتحي الشاطي : « مشكلات فلسفية — لكارل إسبرز ووليم جيمس » ، مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٧ .
- ١١ - يحيى هويدى : « مقدمة فى الفلسفة العامة » الطبعة الثالثة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٩ .
- ١٢ - يحيى هويدى : « أضواء على الفلسفة المعاصرة » الطبعة الأولى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٨ .

ثانيا : المراجع الإنجليزية والأمريكية

- 1) Ayer (A.J.) : «Language, Truth and Logic.», Oxford University Press, New-York, 1936.
- 2) Behm (A. J.) : «Philosophy; An Introduction», John Wiley & Sons, New-York, 1953.
- 3) Barrett (C.) : «Philosophy», The Macmillan Co, New-York, 1935.
- 4) Brennan (J. G.) : «The Meaning of Philosophy», Harper & Brothers, New-York, 1953.
- 5) Brightman (E.S.) : «An Introduction to Philosophy.», Henry Holt and Co., 1925.
- 6) Bronstein (J. D.) & Y. H. Krikorian & Ph. B. Wiener : «Basic Problems of Philosophy.», Prentice Hall Co., New-York 1947.
- 7) Cunningham (G.W.) : «Problems of Philosophy», Henry Holt and Co., New-York, 1924.
- 8) Dewey (J.) : «Philosophy and Civilization», Putnam's Sons New-York, 1931.
- 9) Drake (D.) : «Invitation to Philosophy.», Houghton Mifflin Co., Boston, 1933,
- 10) Hocking (W. E.) : «Types of Philosophy», N-Y., Charles Scribner's Sons, 1939.
- 11) James (W.) : «Some Problems of Philosophy», Longmans, Green & Co., New-York, 1911.
- 12) Langer (Susanne) : « Philosophy in a New-Key. », Harvard University Press, Cambridge, 1942.
- 13) Lewis (J.) : « Introduction to Philosophy. », Watts & Co., London, 1954.
- 14) Long (M.) : « The Spirit of Philosophy.», W. W. Norton & Co., New-York, 1953.
- 15) Marias (Julian) : « Reason and Life, The Introduction to-Philosophy. », London, Hollis & Carter, 1956.

- 16) Maritain (J.) : «An Introduction to Philosophy», Sheed & Ward, New-York, 1930.
- 17) Patrick (G. T. W.) : «Introduction to Philosophy», Houghton Mifflin, Boston, 1935.
- 18) Perry (R. B.) : « A Defence of Philosophy. », Harvard University Press, Cambridge, 1931.
- 19) Rosenberg (Max) : « Introduction to Philosophy », Philosophical Library, New-York, 1955.
- 20) Sellars (R. W.) : «Principles and Problems of Philosophy», Macmillan Co., N—Y., 1926.
- 21) Sinclair (W. A.) : «An Introduction to Philosophy», Oxford University Press, London, 1944.
- 22) Titus (H. H.) : « Living Issues in Philosophy », American Book Co., New-York, 1946.
- 23) Wahl (Jean) : «The Philosopher's Way», Oxford University Press., New-York, 1948.

ثالثا : المراجع الفرنسية

- 1) Alain : « Eléments de Philosophie », Paris, N. R. F., Calimard, 1941.
- 2) Alquié (F.) : « Leçons de Philosophie », 2 vol., Didier, 1939—1941.
- 3) Alquié (F.) : «La Nostalgie de l'Etre.», Paris, P.U.F., 1950.
- 4) Berdiaeff (N.) : «Cinq Méditations sur l' Existence», Paris. Aubier, 1936.
- 5) Bergson (H) : «La Pensée et le Mouvant.», Paris, P. U. F., 1946, 220 éd.,
- 6) Blondel (M.) : «La Pensée.», Paris, Félix Aloan, 1934, 2 vol.
- 7) Bréhier (E.) : «La Philosophie et son passé.», Paris, P.U.F., 1940.

- 8) Cuvillier (A) : « Manuel de Philosophie », Paris, Colin, 2 vol., 1948.
- 9) Foulquié (P.) : « Précis de Philosophie », Edition de l' Ecole, Paris, 1946, 2 vol.
- 10) Gouhier (H.) : « La Philosophie et son histoire », Vrin, 1940.
- 11) Gusdorf (G.) : « Mythe et Métaphysique », Paris, Flammarion, 1953.
- 12) Gusdorf (G.) : « Traité de Métaphysique », Paris, Colin, 1956.
- 13) Janet (P.) & Sèailles (G.) : « Histoire de la Philosophie : Les Problèmes et les Ecoles », 1938.
- 14) Jankélévitch (V.) : « Philosophie Première », Paris, P. U. F., 1954.
- 15) Jaspers (K.) : « Introduction à la Philosophie », trad. franç. par J. Hersch, Plon, 1951.
- 16) Jaspers (K.) : « La Foi Philosophique », trad. franç. par J. Hersch & H. Naef, Plon, 1953.
- 17) Le Senne (R.) : « Introduction à la Philosophie » P. U. F., 3e. éd., 1949.
- 18) Maritain (J.) : « Distinguer pour unir, ou les Degrés du Savoir », Paris, Desclée, 1932.
- 19) Maritain (J.) : « Eléments de Philosophie », I et II., Paris, Téqui.
- 20) Merleau—Ponty (M.) : « Eloge de la Philosophie », Paris, Gallimard, N. R. F., 1953.
- 21) Raeymaeker (Louis De) : « Introduction à la Philosophie », Louvain, I. S. F., 1944.
- 22) Wahl (Jean) : « Traité de Métaphysique », Paris, Payot, 1938.
- 23) Weil (Eric) : « Logique de la Philosophie », Paris, Vrin, 1950.

فهرس تحليلي

المقدمة

تصدير ١٦ - ٥

ليس ثمة « مدخل إلى الفلسفة » — هل يكون كتابنا هذا مجرد « دافع عن الفلسفة » ؟ — ديكرت يقول إنه ليس في وسع الإنسان التعمص أن يجا دون فلسفة ! — أهمية مشكلة الحقيقة — خطورة موقف عدم الاكتراث — دور « الحوار » في عملية « التواصل الفكري » . — ليست « الفلسفة » مجرد ظاهرة اجتماعية نسبية — الفلاسفة يزعمون أنهم ينطقون باسم الحقيقة الكلية للطلقة — تاريخ الفلسفة هو تاريخ العلاقات الفكرية وللتنازعات للذهبية ! — هل تضع فكرة « الشهادة » محل فكرة « الحقيقة » ؟ — كل نظرة فلسفية هي بطبيعتها نظرة جزئية، فلا بد من ربطها بما عدلها من وجهات النظر الأخرى — ليس ثمة « فلسفة في ذاتها » . — الفيلسوف الكبير هو « موحد الأفكار » — هل تكون التجربة للتيافيزيقية وفقاً على بعض العقليات للتنازة ؟ — موضوع الوعي الفلسفي هو « الخبرة المادية » . — الإنسان ووعي وحرية — لن نزول الفلسفة إلا بزوال آخر موجود بشري !

مقدمة ١٧ - ٢٥

هل يمكن أن تكون الفلسفة « رسالة روحية » يجا من أجلها للراء ؟ — موضوع الفلسفة الأول هو البحث في مشكلة المصير — فلاسفة للشككة وفلاسفة الحل — الفيلسوف إنسان « سالك » هيات له أن يصبح يوماً « واحلا » . — الفلسفة تراث إنسانى مشترك تبيع على البشرية قاطبة . — هل تكون هناك « فلسفة خالصة » ؟ — سمر « للذهبية » . — النهضة هي الأم التي أنجبت لنا الفلسفة (أرسطو) . — الفلسفة لا تبدأ إلا حينما يلتقي للراء بـ « اللامقول » ! الإنسانية لا تثير من للشككات إلا ما هي قديرية على (ماركس) . — الفيلسوف هو رجل الإنكار والاتصال وللمارسة — ليس في الوجود شفافية مطلقة تجمل منه كتاباً مفتوحاً أمام العقل ! — التفكير للتيافيزيقي مشروط بضرب من الدوار العقل — الفلسفة تقسمها مشكلة ! — لا بد من العمل بتسيرة أرسطو بحيث « تتلصف » لنثبت لزوم « التلصف » . . .

الفصل الأول

تطور التفكير الفلسفي

الصفحة

٢٦ - ٦١

الفلسفة حق إنساني لا شأن له بخطوط الطول والعرض ، ولا علاقة له بمسائل
الجنس والدين واللون - التفكير الفلسفي مائل في الأساطير والحكم والأمثال وغير
ذلك - هيات لأحد أن يستغنى عن الفلسفة ١ - الفلسفة عند اليونان كانت تهييم
في البدء إلى حب الاستطلاع عامة - ثم أصبحت تهي حب الحقيقة - . فيثاغورس
يحدد معنى الفلسفة لأول مرة - الفلاسفة الطبيعيون يتصورون الفلسفة على أنها بحث
عن العناصر - النزعة الشككية تتطرق إلى الفلسفة على أيدي السوفسطائيين -
سقراط يوجه الفلسفة نحو دراسة الإنسان - « أيها الإنسان : اعرف نفسك » -
أهمية منهج « التهمك والتوليد » - الفلسفة تصبح على يد سقراط هي « علم للآهيات
أو العاني » . أفلاطون يحيل الفلسفة إلى علم كلي يدرس الطبيعة والنفس والأخلاق ...
إلخ . - للنهج الجليلي عند أفلاطون - الفلسفة حكمة تجمع بين العلم والعقل -
- أرسطو يقسم العلوم إلى علوم نظرية ، وعلوم عملية ، وعلوم فنية - . العلم عند
أرسطو هو دائماً علم بالعام - خصائص الروح الفلسفية - منهج أرسطو في البحث
منهج علمي تحليلي صارم - الرواقيون يهتمون على الفلسفة طابعاً أخلاقياً - الفلسفة
عند أبيقور نشاط يوصلنا إلى الحياة السعيدة - الفلسفة اليونانية تختلط بالتصوف
الشرقي في خاتمة للطائف - تلاقى الفلسفة والدين - هل يمكن القول بوجود « فلسفة
مسيحية » ؟ - الاهتمام بمسألة « العقل والنقل » في العصور الوسطى - تأثير
للدرسين بفلسفة أرسطو - التفكير للدرسي يستحيل إلى الأعيب للفظية عقيمة -
حركة الإصلاح الديني وظهور النزعات الشككية - . نشاط الحركة العلمية
في أوروبا -

الخصائص العامة للميزة للفلسفة الحديثة - ديكارت يرى في الفلسفة علم للبادئ
الأولى - اهتمامه بقواعد المنهج - الشك الديكارتي - « أنا أفكر فأنا إذن
موجود » - فلاسفة القرن الثامن عشر يحاولون أن يخلصوا الفلسفة عن سائر العلوم
- الأيديولوجيا أو علم دراسة الأفكار - كانت يحيل من الفلسفة العلم النقدي الذي

يحدد العناصر الأولية للمعرفة والعمل — النقل في نظره يدرك الظواهر لا « الأعيان في ذاتها » — . عجز الليتافيزيقا التقليدية — أهمية مسلمات العقل العمل — أوجه الشبه والاختلاف بين كل من لوك وكانت — الفلسفة هي « علم العلم » عند الفلاسفة اللاحقين لسكانت — موقف كل من فشته وهلنج وهيجل — التوحيد بين الفكر والوجود أو بين للنطق والليتافيزيقا — أهمية للنهج الجدلي عند هيجل — . كارل ماركس يقول إن اللهم هو تثير العالم ، لا تفسيره ! الصدارة للعادة على الفكر — روح للادية الجدلية أو التاريخية — الجدول للاركسي ودور « التناقض » في التاريخ البشري — الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت — استبعاد فكرة « المطلق » وتأكيده للطابع « النسبي » للمعرفة — قانون الأطوار الثلاثة — تصنيف كونت للمعالم — للنهج الوضعي — .
تقدم موقف الوضعية من الفلسفة —

تعدد الاتجاهات الفلسفية في القرن العشرين — خصائص الفلسفة المعاصرة من حيث الشكل ومن حيث المضمون — التقارب الشديد بين التيارات الفلسفية المعاصرة — دعوة الفلسفة البرجماتية إلى الاهتمام بالواقع والمودة إلى التجربة — دعاة الوضعية للنطقية يستبعدون الليتافيزيقا ، وهي المعالم للمبارية — . « للنطق » عندهم هو الموضوع الأوحد للفلسفة — النزعة الحيوية عند برجسون — الصلة بين الفلسفة والعلم عنده — أهمية للنهج الحدسي — الليتافيزيقا علم يستغنى عن الرموز القوية — فلاسفة الوجود يدعون إلى ربط الفكر بالوجود — موقف كيركجارد من الكوجيتو الديكارتي — هيدجر يقرر أن العلاقة وثيقة بين الحياة والتفلسف — دور « تعالى » أو « للمارقة » في الوجود البشري — للشككة الفلسفية الكبرى — اليوم — هي مشكلة الإنسانية بأسرها ، لا مشكلة الوجود الفردي — لا بد للبشرية من أن تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها — دور « الفلسفة » في عصر « القوة الذرية والنووية »
لقد أصبح استعراذ الإنسان في البقاء متوقفاً على قراره الشخصي نفسه . . . ١

الفصل الثاني

معاني الفلسفة

الصفحة

٦٢-٧٩

هل الفلسفة علم لم يتحدد موضوعه بعد ؟ اهتمام مشترك يجمع بين كل الفلاسفة :
ألا وهو البحث عن الحقائق الكبرى التي يعيش عليها الإنسان في حياته الروحية —
الفلسفة بقدر الحياة — الحكمة النظرية والحكمة العملية — الفلسفة الحققة في نظر
التراث الفلسفي القديم « فن حياة » — للشكلة الرئيسية في الفلسفة هي مشكلة المصير
البشرى — قد تفهم الفلسفة بمعنى عام ، فتكون مجرد عملية تساؤلية تحاور فيها أنفسنا ،
وتتجادل فيها مع العالم والآخرين — وهناك تصور ثالث للفلسفة يجعل منها
« نظاماً خاصاً أو نسقاً معيناً من الاعتقاد » — أهمية « المذهب » في هذا التصور —
الفلسفة تفرض الإعلان بقسوة العقل على اللزعة ، وقابلية العالم للمقولة — التصور
الراجح للفلسفة يجعل منها نظرة كلية إلى الأشياء : أهمية فكرة « الكل » في هذا
التصور — التوحيد بين الفلسفة وللتأثيرها — تصورات أخرى للفلسفة تربطها
بالمنطق والتحليل القوي — نظرة الوضعية للنطقية إلى الفلسفة — محاسن هذه النظرة
وعيوبها — هل نقول إن الفلسفة هي مجرد « وصف للخبرة » ؟ — عمق التجربة
الروحية لدى الفيلسوف وسعة أفقها — الفلسفة الحققة تقتنع تام لكل ما في الوجود
من قيم ...

الفصل الثالث

الفلسفة والإنسان

الصفحة

٨٠-٩٩

الفلسفة اعترض مستمر ضد كل محاولة آلية يراد بها إدماج الإنسان في دائرة مغلقة
من التصديقات للوضعية — للشكلة الإنسانية لا تحل على المستوى الطبى الصرف —
لا « معنى » إلا بالقياس إلى « وعى » يخرج من عداد الموضوعات — هوسرل يحمل
على كل نزعة طبيعية تمم على « تطبيع » الوعى — العلم يستبد « الإنسان » من
حسابه ، وكأن الطبيعة وقائع محض لا أثر للوعى فيها — القدرات ليست مجرد

« موضوع » بتسكيل بتفسيره العلم — رفض للتأثير بقا هو بمثابة رد للانسان بأسره إلى بعد واحد من أجهاده ، ألا وهو البعد للوضوحى — الإنسان هو الكلمة النهائية لكل فلسفة — الفلسفة أشروبولوجية ، لا بيولوجية ، أو ميكولوجية ، أو اجتماعية — بلوتدل يظن أنه لا بد لنا من أن نأتى بالفيلسوف إلى مدرسة الإنسان — الفلسفة وثيقة الصلة بالحياة فى نظر صاحب « فلسفة القتل » — الوجوديون يحملون على فلسفة العالم وفلسفة الأفكار ضرورة العودة إلى « الحرية للمادة » — حملة على هيغل والفلسفة الإطلاقيه — ضرورة التحرر من « المجرى » من أجل العودة إلى « العيش » — كيركارد ويسبرز يدعوان الفيلسوف إلى تغطى كل معرفة موضوعية — طابع « المخاطرة » الذى تدسم به الفلسفة الوجودية عند يسبرز — أهمية التأمل الفلسفى بالنسبة إلى الإنسان للعاصر — اصطدام الفيلسوف الوجودى بمجرى « اللامعقول » ١ — الأفكار الفلسفية وقائع حية أو خبرات معاشة — شعور الفيلسوف بما فى الوجود البشرى من « سر » — . الحساسية الوجودية — الإنسان يتفلسف لأنه يتألم — دور « الأفكار السلبية » فى عملية « التفلسف » ...

الفصل الرابع

خصائص الروح الفلسفية

الصفحة

١٠٠—١٢٧

هل تكون الروح الفلسفية مجرد مزاج شخصى ؟ — أول خاصية تتميز بها الروح الفلسفية هى الرغبة العارمة فى البحث — الروح الفلسفية روح تساؤلية لا تقنع بأى حل نهائى — الفيلسوف رجل خطير يرفض اليقين السائد — إنه يضع كل شئ موضع الشك — اتهام الفلاسفة بالإلحاد — كسقاط مثلاً — الروح الفلسفية ناقوس يدق بين الحين والآخر معلناً أن الإنسان « سيد للشى » ، وأن الطبيعة لا تكفى نفسها بنفسها — الانتقال من عهد « الأسطورة » إلى عهد « التفكير » يتم على يد الفيلسوف — الروح الفلسفية تقترن بظهور علامة الاستفهام : « لماذا ؟ » — الفيلسوف رجل الابتكار والتجديد وللإبداء ، لا الاتباع والتقليد والسارية — الفلسفة بعيدة كل البعد عن الروح الانزالية — الفيلسوف لا يتفصل عن إطاره التاريخى — الفلسفة تتوحد من جديد على يد كل فيلسوف ، ولكن أحدا لا يستطيع أن يضرب معلماً عن ماضى التفكير البشرى كله — دور الحرية الفكرية فى عالم الفلسفة — الخوف أعدى أعداءه

الروح الفلسفية — صفة الاستقلال التي نلصقها عادة إلى الفلاسفة — للوقوف الفلسفي ليس مجرد موقف جمالي — استقلال الفيلسوف قائم على دعائم موقفه البشري — دور الوجدان في حياة الفيلسوف بوصفه مجرد إنسان — النزعة التأملية في الفلسفة — الفارق بين الوعي الفلسفي والتأمل الباطني — موازنة سريعة بين الروح الفلسفية والروح العلمية — دور الجدل في كل من الفلسفة والعلم — القيم الأخلاقية تجمع بين روح الفيلسوف وروح العالم — الصراع الودي القائم بين العلم والفلسفة .

الفصل الخامس

بين العلم والفلسفة

الصفحة

١٦٨ — ١٦٩

ضرورة تحديد مفهوم « العلم » — الفارق بين « المعرفة » و « العلم » — نحن نعيى في « عصر العلم » — العلاقة بين « العلم » و « الحس المشترك » — اللزعة العلمية معرفة تنظيمية تصنيفية — أهمية التنظيم للنطق في مجال العلم — النزعة للوضوعية في العلم — لغة الرياضيات هي اللغة العلمية الوحيدة — مشكلة « المنى » محل محل مشكلة « للاحظة » في العلم الحديث — الواقع العلمي مجرد صياغات رمزية، والقوانين هي مجرد دلالات رياضية — الواقع العلمي على صفة ديكارتية بالمثل العلمي — الصلة وثيقة بين « التجربة » و « النظرية » — لا علم إلا بما هو خفي — النشاط العلمي نظريات من جهة ، وأدوات من جهة أخرى — فلاسفة الرجائية يخالون في تأكيد أهمية الجانب التكنيكي في العلم — ولكن العلم أيضاً عاطفة فكرية لكشف عن المجهول — تطور الفلسفة قد ارتبط بتطور العلم — لا علم إلا بما يقبل القياس — الإنسان ملزم بفلسفته (لا بله) الفيلسوف جدير بلفظ العالم لأنه مهتم بالتفسير العقلي والعلم بالعام — خير أمانة للروح العلمية أن يحب المرء الفلسفة — العلم والفلسفة في أصلهما « نظر » — « الفلسفة العلمية » عند كل من أوجست كوفت ، وهربرت اسبلسر ، وبرتاند رسل — النزعة العلمية المتطرفة عاجزة — في رأي برديايف — عن تفسير واقعة العلم نفسها — ليس من مصلحة « الفلسفة » أن تبقى أسيرة لتأثير العلوم الجزئية — الفلسفة لا تخضع لنطق التقدم العلمي أو التطور التاريخي الصرف : لأنها — في جانب من جوانبها —

مربطة بما هو « أزل » — « الوجود » في نظر العلم هو « الطبيعة » ، وأما في نظر « الفلسفة » فهو « الروح » — الطابع الأثروبولوجي للفلسفة يفصلها عن العلم الذي يرى العالم دائماً في استقلال عن الإنسان — حركة الوضعية للنظرية تحيل الفلسفة إلى مجرد « تحليل منطقي » — الفارق بين « للنسب » و « التصير » — قضايا الليتافيزم « لنوفارغ » ١ — نقد هذا المذهب — للسلف الليتافيزمية التي تستند إليها الوضعية للنظرية — حبرها التام على كل تفكير فلسفي — التجربة البشرية أوسع بكثير من كل تلك التحليلات التنوية — « المعقولة » عندما ضيقة لا تملأ حدود الواقع التجريبي — ربط الفلسفة بالعلم عند كل من ديفو ، وإيتند ، وغيرها — خطأ النزعة العلمية المتطرفة — العلم لا يملك تلك الفلسفة التي هو جدير بها — اهتمام العلماء أنفسهم ببعض المشكلات الفلسفية — لم تعد الحياة غير مبعودة بين العلم والفلسفة — أهمية الفلسفة بوصفها نظرة كلية شاملة تستوعب حتى جوانب التجربة البشرية — وإيتند نفسه يجيب بتجارب الشعراء — العلم لا يملك ميزة سحرية تجعل منه موجه البشرية وكاتم أسرارها ١ — الفيلسوف الميتافيزيقي يحاول أن يحقق ضرباً من « التلاق » بين سائر المنيين بمشكلة الإنسان — التفسير التكاملي للوجود البشري — الفيلسوف هو « الإنسان الكلي » ، أو الرجل المتخصص في « عدم التخصص » ١ الفلسفة هي التي تحقق « الوحدة » و « التكامل » بين سائر العلوم الجزئية والدراسات الخاصة ...

الفصل السادس

بين الفلسفة والأدب

المقدمة

١٦٢ — ١٧٩

الفلسفة ولادة العقل والخيال معاً — قد يكون هناك علم بلا علماء ، ولكن ليس عة فلسفة بلا فلاسفة ١ — الفارق بين العمل الفلسفي والعمل الأدبي — الفيلسوف والشاعر — الصلة وثيقة بين الفلسفة والأدب ، في الفكر اليوناني القديم ، وعند العرب ، وفي كل من الفلسفتين الحديثة والمعاصرة — برجسون يرفض إقحام الأدب على الفلسفة — الطابع الفلسفي لبعض الأعمال الأدبية الفرنسية — السر في تقرب الفلسفة من الأدب في عصرنا الحاضر — « الإنسان » هو نقطة تلاق كل من « الرواية » و « الفلسفة » — الوجودية تقرب الفلسفة من الأدب — ولكن (٢٤ — فلسفة)

العمل الفلسفي ليس مجرد عمل أدبي يستهدف التمتة . — الفيلسوف قاج داخل مذهبه ، بينا الفنان مائل أمام عمله الفني — مذهب الفيلسوف — مع ذلك — يحمل طابعه الخاص — الشخصيات الروائية في أعمال سارتر تقول كل ما يراد لها أن تقوله — . الطابع الخاص المميز للرواية الفلسفية — هل يكون الخلط بين الفلسفة والأدب تذكيراً بانهيار الفلسفة ؟ — الفلسفة ليست مجرد نظر عقلي خالص — أسلوب التعبير الروائي يناسب كل فلسفة لاتفصل للماهية عن الوجود — أهمية «الرواية الميتافيزيقية» عند الوجوديين — . الوضعيون للناطقة يتحمون الميتافيزيقيين بأنهم يخلطون للعنى بالتميز، ويعزجون الفلسفة بالموسيقى ١ ولكن هؤلاء يتناوون أن الفلسفة دراسة عقلية تبني المعرفة، لا مجرد فن ينقد التعبير ١ — معايير الحكم على العمل الفلسفي هي معايير الصدق والكذب ، لا معايير الحسن والقبح — لا يمكن أن نلحق الفلسفة بالفن . .

الفصل السابع

بين الفلسفة والدين

الصفحة

١٨٠ — ٢٠٣

هل نشأت الفلسفة — في جانب منها — عن الدين ؟ — علاقة الإيمان الديني بالتفكير العقلي عبر الصور المختلة — إثارة مشكلة حدود للمعرفة العقلية — أهمية دراسة العلاقات للركبة التي طالما جمعت بين الفكر الفلسفي والإيمان الديني — دور الأسطورة في التفكير اليوناني القديم — استقلال الفلسفة اليونانية عن الديانات الشعبية — الدين عند كل من السوفسطائيين ، وأفلاطون ، وأرسطو ، والروائيين ، والأفلاطونيين الجدد — وقوع الفلسفة اليونانية تحت تأثير الديانات الشرقية في عهد أفلاطون — مذاهب الفلاسفة للسبعين في التوفيق بين العقل والنقل — موقف فلاسفة الإسلام من قضية للمعرفة العقلية والمعقدة الدينية — رأى للتكلميين في كون للمعارف كلها معقولة بالنقل ، واجبة بنظر العقل — دعوة النزالي إلى إلجام الدوام عن علم الكلام — ابن خلدون يقول بجزع العقل عن إدراك أسرار الإيمان — التوحيدى يرى أنه لا تمازج بين الحكمة والشريعة . — هل تكون الفلسفة هي أمى صورة من صور الحق عند ابن رشد ؟ استقلال الفلسفة عن الدين في عصر النهضة . — موقف يكون وديكارت من قضية فصل الفلسفة عن الدين — هل أراد كانت أن يستبعد « العلم » ليفسح مجالاً أمام « الإيمان » ؟ — الدين هو الابن الطبيعي للابن عند هيجل

— ولكن الفلسفة عنده معرفة مطلقة تملو على الدين — كيركجارد يهاجم هيجل ويدافع عن التجربة الدينية — السبحة عنده على النقيض تماماً من كل تفكير عقلي — كيركجارد ينتصر للدين ضد الفلسفة . — موريس باوندل يقرر قصور الفلسفة وانتقارها إلى أنوار الدين — لا بد للشككة الدينية من أن تدخل في صميم الدراسة الفلسفية — . التبع الباطني بوصفنا هو نفسه إلى « الحقيقة للتعالية » — فلاسفة الوجودية للصدّة يحملون على فكرة « الله » — . ميرلوبونتي يقول إنه لا هأن للفلسفة بالدين وسارتر يعلن أنه لا موضع لإثارة مشكلة الله ! ومع ذلك فإن « فلسفة الدين » ما زالت تكون جزءاً لا يتجزأ من صميم التفكير الفلسفي للعاصر — لن نستطيع الفلسفة أن تستقل نهائياً عن الدين !

الفصل الثامن

بين الفلسفة والأخلاق

المصحة

٢٠٤ — ٢٢٥

أهمية للشككة الحلقية — ما المقصود بالأخلاق ؟ للوجود البشري حيوان أخلاقي — الطبيعة لا تمهد سلوك الإنسان ، والمجتمع لا يحمل أزماته النفسية — الأخلاق هناك في بداعة « الله » — مشكلة دعامة الأخلاق عند كانت — قد دعامة الأخلاق الوضعية لكل أخلاق مبدئية — ليس ثمة « إنسان في ذاته » — فكرة النفسية الأخلاقية — رد الفلاسفة على الأخلاق الاجتماعية والوضعية (عند دور كايم) — للهككة الحلقية هي أولاً وبالذات مشكلة شخصية لا تحمل على المستوى الاجتماعي الصرف — الحرية الوجودية تؤكد ضرورة الاعتراف بأولوية ضمير للتكلم — مهمة فيلسوف الأخلاق في نظر الوجوديين — الأخلاق الجديدة لا تتجاهل تاريخ الفرد ، ومتناقضاته الخاصة ، وأحداثه الدرامية للشخصية — تمتد للشككة الحلقية وضرورة المودة إلى الخبرة للعامة — الصلة الوثيقة بين الفلسفة والأخلاق — الأخلاق كالفلسفة : كلاماً خاطرة كبرى — لا بد من مخاطبة الإنسان الواقعي ، في عصره الحالي ، وبيئته الحضارية الراحنة —

الفصل التاسع

بين الفلسفة والسياسة

٢٢٦ — ٢٤٠

هل تقول إنه لا هأن للفلسفة بالسياسة ، بدعوى أن الفيلسوف مجاهد دائماً على هامش التاريخ ؟ — الفلاسفة كانوا يتحدون رجالات السياسة — قصة إنكسار خوس ونجديه

لذلك الطاغية للعبء الذى حكم عليه بالعذيب — أبكتانوس العبد الرواق يتحدى سيده — قصة سقراط ومحبته لقضائه — السيادة الفلسفية — علاقات بعض الفلاسفة بكبار رجال الدولة فى عصرهم — الفلسفة قوة تاريخية هائلة — لم يعش الفلاسفة يوماً بمنزل عن مجتمعاتهم — للذاهب الفلسفية تمكس روح العصر الذى نشأت فيه — دعاة للاداية الجديدة يقررون أن الاقتصاد — لا الفكر — هو المحرك الأول للجماعات — ولكن النظر العقلى هو الذى يحرك العالم بأسره — . التفاعل مستمر دائماً بين حياة المجتمع وفلسفات مفكره — . نتائج التفكير الفلسفى قد لا تقل أهمية عن أعمال بعض رجالات السياسة — . ضرورة فهم التقدم البشرى فى ضوء النظريات الفلسفية — الثورة الفرنسية (مثلاً) ثمرة لبعض الاتجاهات الفلسفية — «الفكر» قوة فاعلية هائلة فى مجرى الحضارة البشرية — لا موضع للتفرقة بين «حضارة القول» و «حضارة الفعل» — . تاريخ الأعمال لا ينهم إلا على ضوء تاريخ الأفكار — العلاقة بين الفلسفة والحضارة — الأفكار لا يمكن أن تكون مجرد ذرات من القبار تذروها الرياح ا — دور الإيمان الفلسفى فى تمييز المجتمعات — لكل فلسفة إطارها الحضارى الخاص — تاريخ الفلسفة جزء لا يتجزأ من التاريخ البشرى العام .

الفصل الماشر

بين الفلسفة والأيدولوجيا

الصفحة

٢٤١ — ٢٦٨

أوجه الاختلاف والتشابه بين كل من «الفلسفة» و «الأيدولوجيا» — نابوليون يتحدث عن جماعة «الأيدولوجيين» — ماركس يعتبر «الأيدولوجيات» مجرد تبريرات عقلية لبعض أساليب التفكير والسلوك — النزعة العلاقاتية — الأيدولوجيا والطبقة البورجوازية — كارل ماركس يضع فلسفة اجتماعية فى المعرفة ويقول إن الأفكار تتوقف تماماً على السياق التاريخى والاجتماعى — تأكيد أولوية «العامل الاجتماعى» فى تحديد الاتجاهات الفاعلة على كل مجتمع — التفرقة بين أيدولوجيا جزئية خاصة وأخرى كلية عامة — . للهوومان الجزئى والكلى للأيدولوجيا يحملان من أفكار أى شخص مجرد «دالة» تكشف عن وضعه الخاص فى المجتمع — . ولكن الأول منهما يحمل الأفكار على أساس نفسانى ، والثانى منهما يحملها على أساس حرفانى — وجود تقابل بين الموقف الاجتماعى للمعنى ، وجهة النظر الفكرية للبيئة — تاريخ مفهوم الأيدولوجيا — الأوتان الأربعة

مؤلفات الدكتور زكريا إبراهيم

أولاً : رسائل جامعية :

- ١ - « فلسفة الفعل عند موريس بلوندل » ؛ رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، ١٩٤٩ .
- ٢ - « ميتافيزيقا هوكنج » ؛ رسالة أصلية لدكتوراه الدولة ، جامعة السوربون ، باريس ، ١٩٥٤ باللغة الفرنسية .
- ٣ - « للشكلة الدينية عند وايتهد » ؛ رسالة فرعية لدكتوراه الدولة ، جامعة السوربون ، باريس ، ١٩٥٤ . - باللغة الفرنسية .

ثانياً : مجموعة « مشكلات فلسفية » :

- ١ - « مشكلة الحرية » ، القاهرة ، مكتبة مصر . طبعة ثانية ، ١٩٦٤
- ٢ - « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧
- ٣ - « مشكلة الفن » مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧
- ٤ - « مشكلة الفلسفة » ، مكتبة مصر ، طبعة ثالثة ، ١٩٧١
- ٥ - « مشكلة الحب » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٧٠
- ٦ - « للشكلة الخلقية » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٦٩
- ٧ - « مشكلة الحياة » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٧١

ثالثاً : مجموعة « عبقريات فلسفية » :

- ١ - « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ [ندد]
- ٢ - « هيجل أو الثالية المطلقة » [صدر منه الجزء الأول]
- ٣ - « ماركس أو المادية الجدلية » [معد للطبع] .

رابعاً : دراسات فلسفية متفرقة :

- ١ - « دراسات في الفلسفة للماصرة » ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨ .
- ٢ - « برجسون » (مجموعة نوايح الفكر الغربى) ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ .

- ٣ - « تأملات وجودية » ، بيروت ، الآداب ، ١٩٦٣ [نقد]
- ٤ - « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧ [نقد]
- ٥ - « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٥
- ٦ - « الثقافة الاجتماعية » (الجزء الخامس بالنطق) ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٥٩
- ٧ - « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، مارس ١٩٦٦

خامساً : دراسات جمالية :

- ١ - « فلسفة الفن في الفكر المعاصر » مكتبة مصر ، ١٩٦٦
- ٢ - « الفن والفنان » (مجموعة دراسات جمالية معدة للطبع)

سادساً : دراسات إسلامية :

- ١ - « أبو حيان التوحيدي » مجموعة أعلام الفكر العربي - مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
- ٣ - « ابن حزم الأندلسي » - مجموعة أعلام الفكر العربي - مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦ .

سابعاً : دراسات سيكولوجية وجمعية :

- ١ - « سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨
- ٢ - « الجرعة والمجتمع » ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩
- ٣ - « سيكولوجية المرأة » مكتبة مصر ، ١٩٥٧
- ٤ - « الزواج والاستقرار النفسي » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ .

ثامناً : كتب مترجمة :

- ١ - « الفن خبرة » لجون ديوى ، مكتبة النهضة العربية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) . القاهرة ، ١٩٦٥ .
- ٢ - « الزمان والأزل » - ستيس ، المؤسسة الوطنية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) ، ١٩٦٧

رقم الإيداع ١٩٧١/٢٩٣٠

مشكلات فلسفية
للدكتور زكريا إبراهيم

- ١ - مشكلة الحرية .
- ٢ - مشكلة الإنسان .
- ٣ - مشكلة الفن .
- ٤ - مشكلة الفلسفة .
- ٥ - مشكلة الحب .
- ٦ - المشكلة الخلقية .
- ٧ - مشكلة الحياة . (تحت الطبع)